۱۸۷۳۳۳

باسمه تعالی

فهرستگان منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

چاپ سنگی

شماره ثبت:	۳۲٤۱۷
رده‌بندی دیویی:	۱۲۷۶ ۳۲۲٤ت ۲۹۷،۳۱۲ مرجع ☐
سرشناسه:	تبریزی، محمد بن علی، - ۱۳۱۲؟ ق.
عنوان قراردادی:	
عنوان:	مشکوة المصابیح فی التعادل والتراجیح
کاتب:	محمد خیابانی — تاریخ کتابت: ۱۳۱۰ ق
محل نشر:	ناشر: — تاریخ نشر: ۱۲۷۶ ق
صفحه شمار:	[۳۶۳، ٤۸] ص — مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان:	عربی — ابعاد: ۲٤٫۸×۲۲ — نوع خط: نسخ
روش تهیه:	وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☑
واقف:	ارسالی از انبار گردش کتاب کتابخانه — تاریخ ثبت: مهر ۱۳۸٤
یادداشتها:	عنوان دیگر: رسالة التعادل والتراجیح الموزونة فی علاج تعارض ادلة احکام الشرعیة. ضمیمه: الرسالة الباقریة فی تعقیب المسائل. دارای مهر کتابخانه حلبلی کرمانشاه
موضوع(ها):	۱. اصول فقه شیعه
شناسه(های) افزوده:	الف. خیابانی، محمد، کاتب. ب. انبار گردش کتاب، ارسالی. ب. عنوان: رسالة التعادل والتراجیح الموزونة فی علاج تعارض ادلة احکام الشرعیة. ج. عنوان.
فهرستنگار:	عظیمی — تاریخ فهرستنگاری: ۸۶/۱۲/٤

۲۹۷/۳۱۲
۳۲۴ م ت

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب: مشکوه المصابیح فی التعادل والتراجیح

مولف: محمد خسروشاهی

موضوع: اصول فقه شیعه — زبان: عربی

سال چاپ: ۱۳۱۰ ق — محل چاپ: —

کاتب: محمد خیابانی

طول: ۲٤٫۸ — عرض: ۲۲ — شماره صفحه ها: ۳۶۳+۴۸

شماره عمومی: ۳۲٤۱۷ — کتابخانه / بخش

وقفی / خریداری: ارسالی از انبار گردش کتاب، کتابخانه حلبلی کرمانشاه — تاریخ: مهر ۱۳۸۴

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات

شماره ثبت:
رده‌بندی دیویی:
سرشناسه: تبریزی
عنوان قراردادی:
عنوان: مشکوة
کاتب: محمد
محل نشر:
صفحه شمار:
زبان: عربی
روش تهیه: وقفی
واقف: ارسالی از
یادداشتها:
موضوع(ها): ۱. اصول
شناسه(های) افزوده:
کتاب، ارسالی
فهرستنگار: عظیمی

بتقر بمشكوة المصابيح واقتبس سنا نوره واقتص من نورها اثرا

وذى عدم فى العلم ان تنا الورى ليشرى علما من كتاب به اشترا

رسالة التعادل والتراجيح لعرفى علاج تعارض ادلة الاحكام الشرعية

هذا كتاب مشكوة المصابيح فى التعادل والتراجيح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى هدانا ما تبلغ توضيح الى معالم الدين وارشدنا باحسن تلويح الى منهاج الحق المبين وجعل محصوله لنا عدة للفوز بمستصفى رضوانه وذريعة الى نيل نهاية منيتنا من فوايد غفرانه ومنتهى بغيتنا من عوائد جنانه المعدة لعباده المكرمين والصلوة والسلام على معتمده الهادى لعباده الى مناهج الحق ومعارج اليقين الباذل جهده فى تهذيب قوانين الاسلام واحكام احكام المسلمين محمد الذى جعله برهانا لاثبات وجوده واية وافية لاعلام نتايج توحيده وعلى اله وزبدة اصحابه مفاتيح الرحمة ومصابيح المؤمنين الذين نهضوا بتنقيح فصول ضوابط الاصول وتمهيد قواعد اشارات سنة الرسول بما فيه غنية للطالبين **اما بعد** فيقول المقيد فى دار الغربة المنتصب للعناء والكربة الامر نفسه بالصبر على تواتر الحوادث والشدايد الناهى قلبه عن الميل الى الاوطان والاحبة المفتقر الى رحمة ربه الغنى محمد بن على بن الحسن الحسينى التبريزى احسن الله حاله وبلغه اماله واصلح فى الدارين شانه ورجح فى يوم القيمة ميزانه وغفر له ولوالديه وانعم عليهما وعليه هذا ما اجمعت على جمعه وترتيبه وعنيت فى ترصيفه وتهذيبه من مسئلة التعادل والترجيح ولم ال جهدا فى التصحيح والتوضيح اذ هى من المسائل الكثيرة الجدوى عامة

البلوى

البلوى يجل بجوابها المتفقه القاصر ويعجز عن كشف حجابها الفقيه الماهر حداني الى رسمها مذاكرة جملة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جماعة من اذكياء الاحباب فصرفت همتى الى اقتناء هذه الذخيرة الخطيرة واكتساب هذه الفضيلة النبيلة وشمرت عن ساق الجد وبذلت غاية الجهد والكد واسهرت للناظر واتعبت الخاطر والملت للتفكر وسئلت من الله التيسر وكان ذلك فى اوان اقامتى بالمشهد الغروى على مشرفه صلوات الملك العلى وعند قرائتى لدى الشيخ الاجل والحبر الافضل البحر الخضم والطود الاشم قدوة الانام وفريد الايام نخبة الاعلام والمولى الفهام حجة الاسلام ومصباح الظلام صدر المحققين وبدر المدققين كاشف اسرار رموز الدلائل وشمس فقهاء الاواخر والاوائل ازهد عباد الابرار واعبد زهاد الاخيار اعلم فقهاء الاعصار وافقه علماء الامصار شيخنا الاستاد وملاذ العباد مصطفى المصطفى و مرتضى المرتضى علم الهداية والتقى اعنى جناب الشيخ المرتضى ادام الله توفيقه ومد عمره و تاييده ولا زال الدين باض علمه ممطورة واعلام فضله مرفوعة فاقتطفت ثمارا من اثمار علمه واستخرجت دررا من بحار فضله واضفت اليها ما سمح به الذهن القاصر وسنح بعون الله للفهم الفاتر فاودعت فيها نقود كنوز الحقايق وفرائد رموز درر الدقايق وادرجت فيها من مهمات مسائل الاصول ما لم يندرج فى ابواب اصول ولا فصول فنظمتها فى سلك تقريره ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه ولما كنت معترفا بانى قاصر الباع قليل البضاعة قصير الذيل والذراع وانى لست فى مضمار السبق والاستباق الا كراكب قصب او راجل النفس سافر بالسان وكان الانسان مساوقا للسهو والنسيان فلا يوجد غالبا نفسه خاليا عن الزيادة والنقصان فارجو ممن خلى عن التعصب قلبه وصفى عن كدر التقليد لبه ان ينظر فى مطالع شوارق اسرارها وغرائب مشارق انوارها نظر منصف فى مجالس الجدال طالبا الظهار الحق فى كل حال ويصلح بعد استيفاء التدبر واستقصاء غاية التفكر وفتح ابواب الحدائق وفتح اكمام الشقائق وكشف اللثام عن خدود القواعد ورفع النقاب عن وجوه المقاصد ما طغى به القلم وزاغ عنه البصر وقصر عنه الفهم وغفل عنه النظر

وبستر عثارى وزللى وبسد لسداد فضله خللى ومع ذلك فهى بحمد الله تعالى
وفضله الذى يتلالا وتاييداته التى بهارفع درجات علماء الاسلام حتى اوطام اجنحة
الملائكة الكرام ورجح مدادهم على دماء الشهداء يوم القيام وجعلهم وسيلة لايضاح مسالك
الحلال والحرام مشتملة على مطالب لم يشتمل عليها زبر الفائقين وعلى جواهر
كانت مخفية فى خزائن كتب السابقين واسئل الله ان يجعلها بعد جعله خير الزاد
للعبور عن الصراط واهوال البروخ والمعاد كاكسير الدرر عزيز القرب مهذب
الترتيب منقب التهذيب يكون احكام الشريعة بمبانيه منوطة واعلام الحقيقة
بمقاصده مربوطة وسميته بمشكوة المصابيح فى التعادل والتراجيح ورتبته على مقدمة
ومقصدين وخاتمة وبحول الله اعتصم وبقوته افتتح واختتم فاقول مستمدا منه الالهام
للحق والتوفيق وليس بذلك الا هو الحقيق مقدمة فى بيان كون هذه المسئلة
من المسائل الاصولية ومعنى التعارض والتعادل والتراجيح وهى جمع الترجيح
اتينا بها بلفظ الجمع لانه المناسب نظرا الى كثرة المرجحات على ما سيأتى ذكرها ان شاء الله
تعالى ولا ريب فى كون المسئلة داخلة فى جملة مسائل الاصول الباحثة عن احوال
الادلة وعوارضها فان التعادل والترجيح من الاحوال العارضة للتعارض و
التعارض من الاحوال العارضة للادلة وعارض العارض للشئ عارض لذلك
الشئ كما ان مشابه المشابه للشئ مشابه لذلك الشئ فيتعين كونها داخلة فى مسائل
علم الاصول بخلاف سائر المباحث كمباحث الالفاظ وحجية خبر الواحد والكتاب
والاجماع والعقل والاجتهاد والتقليد فانه يمكن ان يناقش فيها بان بعضها
لم يثبت عند بعض كونه من المسائل الاصولية بل قال بانه من الكلامية كالاجتهاد
والتقليد وبعضها لم يتكلم فيه بعد احراز الدليلية والفراغ عنها بل انما يتكلم
فيه عن دليلية الدليل كحجية خبر الواحد وظاهر الكتاب فلا يكونان من المسائل
الاصولية لان مسائلها على ما قاله الفاضل القمى ره هى التى يبحث فيها عن حال الدليل
بعد الفراغ عن كونه دليلا لا عن دليلية الدليل ثم يكون مسئلة حجيتها من المبادى

التصديقية للمسائل الاصولية ولما لم يتبين فى علم اخر احتيج الى بيانها فى نفس العلم
مثل اكثر المبادى التصورية نعم قال بعضهم ان موضوع الاصول ذات الادلة من
حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرض لها بعد الدليلية والظاهر ان ما قاله موافق
لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها وح يكون مسئلة حجيتهما بل وحجية نظائرهما ايضا من مسائل حجية
الادلة الظنية من المسائل الاصولية وبعضها لم يتكلم فيه من حيث وقوعها فى
الكتاب او السنة كدلالة الامر على الوجوب حقيقة او الندب فان المراد من الامر
فى مبحث الاوامر حيث يتكلمون فى انه هل هو حقيقة فى الوجوب او الندب
ليس الاوامر الواردة فى الكتاب والسنة حتى يكون داخلا فى مسائل علم الاصول
فقط بل المراد مطلق صيغة الامر سواء كان فى الكتاب او السنة ام غيرهما صدر من
العالى او السافل او البدوى او القروى فيكون من المسائل اللغوية هذا
والتحقيق ان مرجع مسئلة حجية خبر الواحد الى ان السنة اعنى قول المعصوم
او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من
التواتر او القرينة المعتبرة من كتاب وسنة معلومة ومن هنا يتبين
دخولها فى مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى
تكلف دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل وليس
هذه الرسالة مورد بيان تحقيق ان باقى المباحث مط ايضا داخلة فى
مسائل الاصول وانها خارجة عنها وانما المتكفل لبيانها مباحثها المقررة فى
كتب الاصول المدونة وقبل الخوض فى المقصود لا بد فى المقدمة من بيان
امور مشتملة على مقامات الاول فى بيان معنى لفظ التعارض وهو لغة
من العرض بمعنى المقابلة كما عن مجمع البحرين وبمعنى الظهور والابداء كما فى
القاموس ويستعمل متعديا كما فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض وعرضهم على الملائكة بناء على عرض بمعنى اظهره وابداه ولازما كما فى

اى المذكورة وغيرها مما وقع الخلاف فيه مثل مسئلة الاستصحاب و نحوه

عرض الامر له اى ظهر له لكنه اذا جيئ به الى باب التفاعل وقيل التعارض لا بد من ارادة المعنى اللازم منه دون المتعدى كما لا يجوز ارادة معنى المتعدى اذا اتى به الى باب الافعال وفى اصطلاح الاصوليين غلب فى تنافى مدلولى الدليلين وتمانعهما وعرف بان تعارض الدليلين عبارة عن تنافى مدلوليهما على وجه التناقض او التضاد فعلى هذا لو انتفى تنافى مقتضاهما بحسب ظاهر طرف الحكم لم يتعارضا كما لو كان مؤديهما حكمين ظاهرين غير متنافيين فى الظ كتحريم احدى الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها و جواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظ بعد حكم الش بالجمع بينهما فهو وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث والمراد من المدلول الاعم من المطابقة والتضمن والالتزام كما ان التنافى قد يكون بواسطة الامر الخارج كالاجماع او لا بواسطة كما هو ظاهر والمراد من التنافى بينهما اعم من ان يكون بسبب العقل كالوجوب والتحريم او بسبب السمع كصحة البيع وبطلان الملكية ولا يخفى ان المعنى اللغوى وان كان عاما يتناول المتعارضين وغيره لكن هذا المعنى غير مغاير له كليا بل فرد منه فان مدلول احد الدليلين ينافى مدلول الدليل الاخر ويظهر كل واحد منهما نفسه الى صاحبه وينافيه واشترط فى التنافى وحدة الموضوع مع باقى الوحدات الثمانية المشروطة فى التناقض فان قلت من جملة الشروط الثمانية المشروطة فى التناقض اشتراط وحدة المحمول مثل هذا التمر اسود وهذا التمر ليس باسود فان فرض صورة لم يتحد المحمول مثل ان يقال هذا التمر اسود وهذا التمر ابيض لم يتحقق التناقض لعدم اتحاد المحمول الذى كان من جملة شرائط التناقض مع انه يصدق عليه التنافى والتعارض فكيف يصح الالتزام فى التنافى باشتراط الوحدات الثمانية حتى الاتحاد فى المحمول قلت اولا اختلاف المحمول فى المثال المزبور غير مضر لان مرجعها راجع الى الاتحاد فان معنى قولنا هذا التمر ابيض سلب الاسود بقرينة التفهم من

قولنا هذا التمر اسود فيصير بمنزلة قولنا هذا التمر اسود وهذا التمر ليس باسود فيتحد المحمول ايض وثانيا نقول سلمنا عدم اتحاد المحمول بنفسه فى هذا القسم من التنافى لكن نقول الاتحاد فى الكيف اى فى الايجاب و السلب فى المثال المذكور وغيره يقوم مقام الاتحاد فى المحمول فيتم المطلوب ايض واعلم ان التناقض والتنافى كما يكون بين مدلولى الكلامين والدليلين كذلك يكون بين مدلولى الكلام الواحد قيل ومن امثلة التنافى ما لو اقر شخص بان بستانى او بيتى وملكى لزيد فالمش البطلان لامتناع اجتماع مالكين مستوعبين على شئ واحد فان قوله ملكى يدل على ان جميع الملك له والاقرار به للغير يقتضى كونه له ويمتنع اجتماع مالكين مستوعبين على شئ واحد بخلاف غير المستوعب وايض الاقرار بشئ يقتضى سبق ملك المقر له به على وقت الاقرار واضافته الى المقر يقتضى عدم سبق ملكه به كذلك فان اضافته الى نفسه تنافى السبق فيجتمع النقيضان وهما السبق وعدمه او الملك وعدمه او ملك كل منهما وعدمه وما سنذكره فى الجواب يظهر منه صدق التناقض على الجميع فينا سبه الوجه الاخير ايض نعم لو قال بسبب صحيح كشراء ونحوه صح لجواز ان يكون له حق وقد جعل بستانه مثلا فى مقابلته والاوجه فى النظر وفاقا لبعض اهل النظر ان الاقوى الصحة مط سواء ضم ذلك السبب ام لا لامكان تنزيل الحالى من الضميمة عليها لان الاقرار مط فى هذا وغيره ينزل على السبب الصحيح مع امكان غيره ولان الاضافة يكفى فيها ادنى ملابسة كما يدل عليها الكتاب والسنة والمحاورات العرفية مثل قوله تع ولا تخرجوهن من بيوتهن فان المراد بيوت الازواج واضيفت الى الزوجات بملابسة السكنى ولو كانت ملكا لهن لما جاز اخراجهن عند الفاحشة وقوله تع ولا تكتموا شهادة الله اى الشهادة التى امر بها الله او حكم وكوكب الخرقاء فاضيفت الكوكب الى الخرقاء بملابسة انها اذا رأته علمت دخول الشتاء وفكرت فى تهيئة اسبابها وقول احدهما للخشبة خذ طرفك فان هذا

للحامل وان لم يكن له فى الخشبة شيء وعدم كون الظرف له بل اضافته اليه بملابسة
حمل ذلك الظرف ودين الله اى الدين الذى شرعه لغيره ولان التناقض انما يتحقق
مع ثبوت الملك لهما فى نفس الامر واما مع ثبوته لاحدهما ظاهرا وللاخر فى نفس الامر
فلا والحال هنا كذلك فان الاخبار بملك المقر به يقتضى ثبوت ملكه له فى الواقع
نسبة المقر له الى نفسه تحمل على الظاهر فانه المطابق لحكم الاقرار اذ لا بد فيه من
كون المقر به تحت يد المقر وهى تقتضى كونه ملكا له فان قلت ان هذه الاضافة
مجاز ولا بد فيه من القرينة قلت اولا لا نم كونها مجازا بل نقول بانها حقيقة
عرفية وثانيا لو سلمنا كونها مجازا لوجب المصير اليه ايض لوجود القرينة الصارفة
عن الحقيقة والمعينة له لان الحكم بصحة اقرار العقلاء المستفادة من قوله صلعم
فى النبوى العام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقوله تع وقولوا الحق ولو
على انفسكم وبمعناه قوله تع كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
انفسكم مع الاتيان باللام المفيد للملك والاستحقاق قرينة على ان نسبة
المال الى المقر بحسب الظ وليس من محل النزاع ما لو قال مسكنى له لانه يقتضى الاقرار
جدا لان اضافة السكنى لا يقتضى ملكية العين لجواز ان يسكن ملك غيره نعم
ربما يفرق بين دارى له وملكى فيحكم بالبطلان فى الثانى ويتوقف فى الاول لان
اضافة الدار يحصل بغير الملك فيقول المستاجر دارى بخلاف ملكى والاقوى
عدم الفرق لظهور وجهه بالتدبر فيما حققناه انفا ثم اعلم ان من هنا اى من كون وحدة
الموضوع شرطا فى التعارض يتبين انه لا تعارض بين الاصول والادلة الاجتهادية
لتغاير الموضوع فى كل واحد منهما بيانه ان الادلة الاجتهادية لا يخ من انه اما ان يحصل
منها العلم والقطع او الظن اما الاول فبيان انه لا تعارض بينهما يحتاج الى ان
نفرض مثالا فنقول مثلا مقتضى الاصل فى كل ما لم يعلم طهارته ونجاسته بل
كان مشكوكا فيه سواء ظن بنجاسته او طهارته ام لا الطهارة واذا فرض وجود دليل
قطعى كالاجماع المحصل او الخبر المتواتر او غيرهما من الادلة القطعية على نجاسة الخمر

مثلا فبناء على عدم وجود الدليل القطعى لا بد من الحكم بطهارة الخمر بحكم الاصل لان
موضوع الحكم فى اصل الشيء بوصف انه مجهول الحكم فيكون داخلا فى عنوان ما لم يعلم
طهارته ونجاسته ولما كان المفروض وجود الدليل القطعى الموجب للعلم بنجاسة
الخمر فاخرج الخمر عن ذلك العنوان لان هذا الدليل الاجتهادى القطعى وارد على ذلك
لانه ناظر على بيان الحكم الواقعى الاولى والدليل الفقاهى وهو الاصل ناظر الى
بيان الحكم الظاهرى الثانوى فهذا الحكم وان كان ايض واقعيا الا انه واقعى ثانوى
لانه متاخر عن ذلك الحكم الواقعى الاولى لتاخر موضوعه عنه فان موضوع
هذا الحكم الظاهرى وهو الواقعة المشكوك فى حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم
نفس الواقعة والشك فيه فتبين انه وارد عليه فيرفع موضوعه لا حكمه حتى يلزم
فى الدليل الاول وهو الاصل تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا يعلم ان اطلاق
الخاص على الدليل والعام على الاصل والقول بانه يخصص الاصل بالدليل
او يخرج عن الاصل بالدليل تسامح بالنسبة الى الادلة المفيدة للعلم وان اطلاق
التقديم والترجيح فى المقام ايض بالنسبة اليها تسامح لان الترجيح فرع المعارضة و
حيث انه وارد عليه فيتغير الموضوع ويدخل تحت معلوم النجاسة والحكم فعلم من ذلك
انه لا تعارض بين الاصل والدليل الاجتهادى الذى يحصل منه القطع لتغاير
الموضوعين واما الثانى كما لو فرض فى مقابل الاصل المذكور وجود دليل ظنى
كالخبر الواحد مثلا دال على نجاسة الخمر فان مقتضى الاصل الحكم بطهارة الخمر لدخوله
فى عنوان ما لم يعلم طهارته ونجاسته ومقتضى الخبر الحكم بنجاسته ولا تعارض ايض لتغاير
موضوع الاصل المقطوع حجيته بسبب الاجماع او العمومات او غير ذلك وهو ما لم يعلم
نجاسته الا انه اذا لم ينظر الى شيء اخر غير الخبر فى الحقيقة لم يخرج عن عنوان ما لم
يعلم لانه شامل للظن ايض ولا يتغير الموضوع ولا يكون تعارض بينهما ولا التخصيص
وللمغالط ان يغالط ويناقش بانه وان كان الخبر الواحد لا يرفع موضوع الاصل
بمعنى انه لا يرفع الشك الماخوذ فيه لكن اذا رجعنا الى دليل الدليل اى دليل حجية

الواحد الذى يدل على حجية خبر العدل كاية النبأ او الشهرة او الاجماع مثلا يحصل منه القطع بالعمل بخبر العدل الدال بنجاسة فيكون الخبر الظنى ايض واردا على الاصل باعتبار قطعية دليله ويتم المطلوب ح توضيحه ان الدليل الظنى بنفسه غير رافع لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو بسبب كونه علميا يرفع موضوع الاصل اعنى عدم العلم اقول هذه المغالطة ناشئة عن عدم الفرق بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم والتخصيص فان القسم الاول وهو صورة حصول القطع من الادلة الاجتهادية من قبيل الوارد والمورود لا التعارض وهذا القسم من باب التحكيم لا التعارض والورود فان الدليل الظنى ليس كالدليل العلمى رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له فح لا تعارض بينهما والعبرة فى التعارض بملاحظة نفس الدليل مع الاخر لا بملاحظة دليل الدليل مع معارضه والحاصل ان موضوع الحكم فى الاصول الشئ بوصف انه مجهول الحكم والدليل الاجتهادى انكان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضى الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض لحليته لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف ثبت اعتباره بدليل علمى فان كان الاصل مما كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمى المذكور وان لم يرفع موضوعه اعنى الشك الا انه يرفع

اعنى دليل الدليل المقطوع الحجية بالاجماع ونحوه منه

وهو عبارة من ان موضوع التخيير عدم الترجيح لاحد طرفى التخيير وموضوع الاحتياط احتمال العقاب وموضوع اصالة البرائة عدم البيان وجميع ذلك يرتفع بالدليل الظنى كما لا يخفى منه

حكم الشك اعنى الاستصحاب وان كان مما كان مؤداه بحكم العقل كالتخيير والاحتياط العقليين واصالة البرائة العقلية فالدليل ايض وارد عليه ورافع لموضوعه لما سيجيى بيانه انشاء الله تع وبالجملة ان الحاكم قسمان قسم يزيد وقسم ينقص وهذا من القسم الذى ينقص فالاول كما فى مسئلة لا صلوة الا بطهور فان متيقن الطهارة حكمه جواز الدخول فى الصلوة وصحتها وحكم مشكوك الطهارة بعد ان تيقنها استصحاب الطهارة وجواز الدخول فى الصلوة وصحتها ايض لقوله عليه السلم لا تنقض اليقين بالشك ابدا فدليل هذا كدليل ما دل على الطهارة بشهادة العدلين حاكم على الاول ويزيد عنه بحسب افراده لادخاله مشكوك الطهارة فى متيقنها والثانى كما فى ادلة لا ضرر ولا ضرار فانها حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع حكم الضررى كادلة لزوم العقود ووجوب الوضوء على واجد الماء وسلطنة الناس على اموالهم ونحو ذلك فينقص فى افرادها لاخراجها حكم موارد الضرر عن تحتها وكما فى مسئلة الشك فان الشاك بين الثلث والاربع مثلا حكمه البناء على الاربع ثم جبره بركعة واحدة احتياطا وحكم كثير الشك ان لا يلتفت الى شكه لقوله اذا شككت فامض ودليل هذا ايض حاكم على الاول فينقص فى افراده لاخراجه حكم كثير الشك عن تحته والحاصل ان الحاكم مفسر ومبين فى الحقيقة لا وارد ولا معارض بل ناظر الى ان يبين المراد ومعياره ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متوجها لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله وبعبارة اخرى ان يكون بمدلوله اللفظى متعرضا لحال دليل اخر من حيث اثبات حكم لشئ كما فى المثالين الاولين او نفيه عنه كما فى المثالين الثانيين ومن هنا يعلم انه لو لم يكن هناك حكم سابق لم يتحقق التحكيم بل لا بد من وجود حكم سابق حتى يبينه الحاكم ويفسره ويزيد عنه ويتم او ينقص ويخصص وليس هذا من باب العام والخاص المطلق حتى يكون توهم تعارض بين الحاكم والمحكوم والمفسر والمفسر لان الخاص

ح توضيح الفرق بينه وبين التخصيص ان يكون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع القرينة وهذا بيان لمعنى المراد مفسر للمراد من العام ففى المثال المتقدم قد جعل الشارع للشئ المحتمل للحرمة والحل حكما شرعيا اعنى الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة لا يترتب عليه حكم شرعى كان يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات كما لا يخفى منه سلمه الله تعالى

[illegible]

واعلم ان النظر فى تفسير الحاكم بان معياره ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متوجها لحال الدليل الاخر الى الغالب فربما يكون الحاكم دليلا لبيا كالاجماع مثلا فلا يكون بمدلوله اللفظى متوجها لحال الدليل الاخر فان قلت ان الاجماع وان لم يكن فيه مدلول لفظى الا ان مستنده لا بد من ان يكون لفظيا فح يحصل المط قلنا ربما يكون اجماعا عمليا فح لا يتم المط لانه ح لا يكون بمدلوله اللفظى متوجها لحال الدليل الاخر منه عفى عنه

نحو لا تكرم زيدا العالم مثلا لا نريد معناه بل ناظر الى لفظ حتى يفيد معناه و
ليس له التفات الى اكرم العلماء حتى يفسره و ينقصه بل العقل بعد التامل في
الخاص والنظر الى العام يفهم التخصيص فيكون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل
الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع القرينة الصارفة نعم لو صرح بان مرادي
من العام غير زيد فيكون هذا مفسرا وليس الخاص من هذا القبيل كما ان يرمي
ليس معناه ان الاسد هنا بمعنى الرجل الشجاع بل ناظر الى افادة معناه وهو الرمي
فقط ثم بعد التامل في ان الاسد الحقيقي لا يقدر ان يرمي فالعقل يحكم بان المراد
من الاسد الرجل الشجاع والتحكيم ليس من هذا القبيل بل الحاكم في بادي الراي النظر
ناظر الى الحكم السابق ليفسره و يبينه فلا يكون تعارض بينهما فلا يكون تعارض
بينهما كما يتخيل في العام والخاص المط على ما سيجيء انش والحاصل ان مميز ان الحكومة
لا بد من ان يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل
لغوا خاليا عن المورد مثل الدليل على انه لا حكم للشك مع كثرة الشك ومع حفظ
الماموم او الامام او بعد الفراغ من العمل او في النافلة فانه حاكم على الادلة المبينة
لاحكام الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لم يكن مورد
للادلة النافية لحكم الشك في الصور المزبوره وبالجملة ان المتعارضين ليس في
احدهما دلالة لفظية على حال الاخر من حيث العموم والخصوص وانما يفيد حكما
منافيا لحكم الاخر و بملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بارادة خلاف
الظاهر في احدهما المعين ان كان الاخر اقوى منه فهذا الاخر الاقوى قرينة
عقلية على المراد من الاخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه ولذا
وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لان قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح اما
اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الدليل الاخر فلا يحتاج الى
ملاحظة مرجح له بل هو متعين للقرينة بمدلوله اللفظي ثم ان ما ذكرنا من انه لو
فرض في مقابل الاصل وجود دليل ظني كان ذلك الدليل حاكما على الاصل انما

هو اذا كان الاصل مما كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب مثلا كما
مر واما اذا كان مؤداه مما هو بحكم العقل كالتخيير والاحتياط العقليين واصالة
البرائة العقلية فالدليل الظني ليس حاكما عليه بل وارد عليه ورافع لموضوعه
لان مورد الاول عدم الترجيح لاحد طرفي التخيير وموضوع الثاني احتمال العقاب
وموضوع الثالث عدم البيان وجميع ذلك يرتفع بالدليل الظني هذا تمام
الكلام في تعارض الاصول مع الادلة الاجتهادية واما الكلام في الاصول
اللفظية فاعلم ان ما ذكرنا من الورود والحكومة يجري فيها ايض فان اصالة الحقيقة
او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فاذا تعارض النص مثل لا تكرم
زيدا العالم مع الظاهر مثل اكرم العلماء فبيان ان نسبة احدهما على الاخر بعد
تعارضا او تواردا او حكومة يحتاج الى بيان قسمي النص فنقول ان النص على
قسمين قطعي السند والدلالة كالخبر المتواتر مثلا وقطعي الدلالة دون السند
كالخبر الواحد مثلا فعلى الاول يصير من قبيل الوارد والمورود فانه اذا كان النص
معلوما ومقطوعا من حيث الصدور والدلالة يحصل منه العلم بالحكم والظاهر
ظني سواء كان مقطوع السند ام لا لاحتمال عدم ارادة زيد مثلا منه والظني لا يقاوم
القطعي فيكون النص واردا على الظاهر فينتفي به الموضوع ولا تعارض كما تقدم في تعارض
الاصل والدليل الاجتهادي وعلى الثاني فلا بد من النظر الى حجية الظ فانه لا يخ
اما ان يكون حجيته و وجوب العمل عليه من باب الظهور والظن النوعي الحاصل بارادة
الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها او من باب الرجوع الى اصالة عدم القرينة
او من باب التعبد العقلائي فعلى الثاني يصير من قبيل الحكومة فانا اذا رجعنا الى
دليل الدليل و راينا انه دال على وجوب العمل بالنص و لزومه نرى انه حاكم فان خروج
زيد مثلا وان كان محتملا من الظ واصالة عدم القرينة بعمومه شاملا لعدم خروج
زيد لكن هذا الدليل يحكم ويفسره بان المراد من الظ الشامل لجميع الافراد لاصالة
عدم القرينة جميع الافراد الا هذا الفرد المنصوص والحاصل انه على تقدير كون اعتبار

بيان مجاري الاصول ان الشك اما ان يكون الحالة السابقة عليه ملحوظة فيه واما ان لا يكون سواء لم يكن حالة سابقة عليه او كان ولم يلاحظ فالاول مجرى الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مجرى التخيير و الاول اما ان لا يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان يدل فالاول مجرى البرائة والثاني مجرى الاحتياط منه عفي عنه

اي على اصالة الحقيقة اذا كان النص قطعيا من جميع الجهات منه

يشير انه ليس العمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر الا كالدليل العلمي في مقابل الاصل العملي صح

مع ان التنافي الظاهر لعدم جواز تخصيص العموم ٢ منه

اصالة

اصالة الظهور من جهة اصالة عدم القرينة فان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل لان معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الاثر لولا حجية هذه الامارة وهو وجوب العمل بالعموم فان الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه فعدم العبرة باحتمال عدم المخصص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص حاكم على اصالة الحقيقة اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون الظن ايضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الاصول العقلية فتدبر وعلى الاول يحصل التعارض فان معنى الظهور والظن ان تكلم الحكيم بلفظ موضوع لمعنى وارادة خلافه من دون نصب قرينة بادى النظر قبيح واحتمال نصب قرينة قد خفي علينا مدفوع باصالة عدم القرينة فيكون الظن والمظنون منه ارادة جميع الافراد والنص لا يمكن ارادة خلاف معناه من غير دليل لانه نص وصريح في افادة معناه والدليل دل على حجيته فيحصل التعارض بينهما لا اتحاد لبلا ان ظنيان حصل القطع بحجيتهما فان قلت ان الظاهر دليل ظني والنص قطعي فكيف يحصل التعارض بين القطعي والظني والحال ان تنافي مدلولي الدليلين الظنيين شرط في التعارض قلت ان النص وان كان من جهة الدلالة قطعيا لكنه من جهة السند ظني فانه مركب من الجزئين القطعي والظني واذا كان مدلول احد الدليلين منافيا لاحد جزئي الدليل الاخر يتحقق التنافي فيحصل التعارض بينهما والتحقيق انه اذا كان حجية الظاهر من باب الظن فليس بينه وبين النص تعارض بل انما هذا من قبيل الوارد والمورود ايضا فان النص وارد على الظاهر مطلقا وان كان ظنيا فيتغير الموضوع وذلك لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل من الظاهر بانضمام الغلبة او اصالة عدم القرينة او غيرها بارادة الحقيقة الذي هو مستند اصالة الظهور مقيد مشروط بعدم حصول ظن معتبر بخلافه مطلقا فلو حصل ولو كان في غاية الضعف والسخافة لابد من تقديمه على ذلك الظن الحاصل من الظاهر ولو كان في غاية

كما في مثل ما لو كان عن مرسل الامير واقفا على باب الحمام وغلامه واقفا على باب المسجد فيتعارض الظنان الحاصلان من تلك الامارتين فتأمل منه

القوة والدليل على ذلك الوجدان والسيرة فان العلماء في جميع الموارد يقدمون الظن المعتبر الحاصل على خلاف الظاهر المزبور على الظن الحاصل منه فيكون ذلك دليلا على ان افادته للظن او اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم ظن اخر على خلافه وذلك نظير ظن الاستصحاب على القول به فان حجية الاستصحاب مشروط بعدم حصول ظن بخلافه فلو فرض موضع حصل الظن بخلافه رجح وقدم على الاستصحاب ولو كان اشد ضعفا اذ لم نر ولم نسمع موردا يقدم الاستصحاب على الامارة المعتبرة المخالفة له والحاصل انه اذا وجد الظن المعتبر على خلافه ارتفع موضوع ذلك الدليل اعني الظاهر نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدليل وانما قيدنا الظن بالنوعي لعدم العبرة بالشخصي وذلك لان الظن الشخصي له مراتب فانه اما ان يكون في اعلى درجة الظن بحيث يكون قريبا ومتاخما بالعلم او في ادناها بحيث يكون قريبا من الوهم او يكون متوسطا وله ايضا مراتب فالظن الحاصل من الظاهر ان كان اقوى من الظن الحاصل من النص فلابد من القول بتقديم الظاهر والعام على النص والخاص وان كان بالعكس بان كان الظن الحاصل من النص اقوى من الظن الحاصل من الظاهر فلابد من القول بالتخيير او التوقف وكلما تفحصنا وتتبعنا فلم نر موردا يقدمون الظاهر على النص فتأمل او يقولون بالتخيير او التوقف واذا لم يوجد احد قائل بالتفصيل فلابد ان يلتزم بان المراد من الظن النوعي لا الشخصي فتلخص مما ذكرنا انه لو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه ومع ذلك فتأمل لم يحتج بالتخيير او التوقف مع انا لم نسمع موردا يحتج بالتخيير او التوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلا عن ان يرجح عليه وعلى الثالث فان كان التعبد العقلائي على الاعتبار من باب السببية المطلقة وعدم حصول العلم بالخلاف فان حصل القطع من النص بان يكون قطعي السند والدلالة يكون من قبيل الوارد والمورود كما تقدم وان لم يحصل القطع كما هو المفروض يكون من قبيل الحكومة لان

اي بناء على تقدير كون حجيته من باب الظن المستفاد من حكم العقل بابقاء كل ما كان فيشك في بقائه لا بناء على كون حجيته من باب التعبد المستفاد من الاخبار فانه اذا عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم فيكون نظير قاعدة الاشتغال واصل البراءة مبنيا على استفادته من الاخبار في يكون اعتباره من باب التعبد لا الظن غفر منه سلمه الله

وصاحب التامل ان تقديم الظاهر على النص قد يبلغ في الكثرة غايتها بحيث لا يخفى على ادنى متامل الا ترى ان المشهور يقدمون عموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة في نكاحها على وجه العموم على خصوص صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها والجواب عن ذلك ان مرادنا من عدم رؤيتنا تقديم الظاهر على النص انما هو بالنسبة الى العام المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما فيه فلابد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به لمقاومته وتقديم الظاهر على النص في المثال المزبور ونظائره انما هو بالنظر الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها هذا مضافا الى ان وروده انما هو في الكتاب وورود المخصص في خبر الواحد فتدبر جدا وقس على ذلك نظائره من امثال ما سبق انتهى منه سلمه الله

بتقديم النص على الظاهر ... (من المتنافيين)

عنوان عدم حصول العلم بالخلاف باق على حاله واما النص ناظر الى ان يفسر المراد
من الظاهر ويبينه وان كان التعبد العقلائى على الاعتبار من باب انه لم يرد على
خلافه دليل فيكون من قبيل الوارد والمورود سواء حصل من النص القطع او
الظن اما الاول فظاهر كما تقدم واما الثانى فلان المفروض انه ورد دليل ظنى
على خلافه فيتغير الموضوع ويكون النص واردا عليه واذا تبين الحال فى عدم
حصول التعارض بين الاصل والدليل الاجتهادى والنص والظاهر فاعلم
ان التعارض انما يكون بين الاصلين او المتباينين او العموم والخصوص من وجه
واما الظاهر والاظهر فمن جهة ان الظهور فى كل واحد من الدليلين موجود
يتعارضان ومن جهة ان الظهور فى الاظهر ازيد فيرجح لكون مرجحه داخليا موجودا
معه ثمرات التعارض اذا كان بين دليلين لفظيين كالخبرين فيتصور من وجوه
الاول فى الصدور والثانى فى جهة الصدور والثالث فى الدلالة وذلك لان
كل دليل لفظى لا يكون دليلا الا بملاحظة الجهات الثلثة المزبورة فالاول اى
الصدور فلانه لو لم يعلم صدوره عن المعصوم ولو علما شرعيا لا يجوز اعتباره
والثانى اى جهة الصدور والمراد بها العلم بعدم كون الحكم الصادر صادرا
على وجه التقية فانه لو احتمل كونه على وجه التقية لا يجوز اعتباره بل لا بد من
قيام الدليل على عدمه ولو كان شرعيا كاصالة عدم التقية والثالث اى كون
اللفظ دالا اما اجمالا او لا ما ولا مع عدم دليل على التاويل وذلك ظاهر فاذا تعارض
الخبران فيمكن ح التكلم فيه من الجهات الثلثة المزبورة بان يتصرف فى احدهما او
فيهما صدورا او من جهة الصدور بالحمل على التقية او من جهة الدلالة بالاضمار
او المجاز او غيرهما بقى هنا شئ وهو ما ذكره القدماء من انه لا يقع التعارض بين
الدليلين القطعيين المفيدين للقطع بمؤداهما بل خصوا التعارض بالظنيين اى
الدليلين الظنيين اللفظيين والتوضيح وبيان السر فى ذلك ان المناط فى
اعتبار الادلة القطعية انما هو افادة صفة القطع الذى هو من الكيفيات النفسانية لا

الموصوف وجعل الشارع ذلك الدليل دليلا فالحجية فى الحقيقة بالنسبة
الى الادلة القطعية العقلية والنقلية انما هو نفس القطع من دون مدخلية
السبب المحصل له ولا يتعقل تنافيهما مدلولا لانه موقوف على حصول
القطع بشئ ونقيضه وذلك محال وليس هذا الا نظير حصول القطع به مع
الظن بنقيضه فكما ان هنا لا يتعقل تحقق التعارض والتنافى بين مدلوليهما
لانتفاء الظن بنقيضه عند حصول القطع به كذلك لا يتعقل تحقق التعارض
والتنافى بين مدلوليهما فيما نحن فيه لانتفاء القطع بنقيضه عند
حصول القطع به وكذا الكلام فى الظنيين فان مرادهم من تعارض
الظنيين ليس تعارضهما على وجه يكون كل واحد منهما مؤثرا فى
حصول الظن بالفعل بحيث يحصل له فى ان واحد ظنان يتعلقان
كل منهما باحد الضدين فان صفة الظن ايضا كالقطع من الكيفيات النفسانية
فيستحيل التكليف بالمتضادين فى ان واحد فح اذا تعارض سببان للظن
الفعلى فان بقى الظن فى احدهما فهو المعتبر والا تساقطا بل مرادهم من الظنيين
ما يقابل القطعيين فيشمل ما يكون اعتباره من باب الظن النوعى او
التعبد او المختلفان كالظنيين الشانيين والتعبديين والظنى الشانى
والفعلى فلا يرد عليهم انه كما ان الظن لا يجامع القطع بالخلاف على
ما ذكرت كذلك لا يجامع الظن به لان المراد من الظن فى الاول الفعلى
وفى الثانى الشانى فمورد التعارض فى الظنيين الظنان الشانيان
والظن الفعلى والشانى والمراد من الظن النوعى ما يلاحظ فى حجيته
كون نوعه مفيدا للظن وان تخلف عنه الظن الفعلى بحسب بعض
الموارد لوجود المعارض ونحوه وحاصله انه بالنوع اى لو خلى وطبعه
يفيد الظن ولو لم يفد الظن الشخصى بحسب بعض افراده والمراد من
الدليل التعبدى اذا اطلق فى مقابل الظن النوعى ما يكون من قبيل

الاسباب كالبينة ونحوها كما عن السيد المرتضى وغيره فانه لم يلاحظ فى اعتبارها
كشفها عن الواقع بل انما هى من قبيل الاسباب المحدثة للحكم وقد اورد عليهم
على القدما بعض المتاخرين بانه ان كان مرادهم من عدم جواز تعارض القطعيين
الفعليين فكك الحال فى الظنيين ايضا لعدم جواز تعارض الظنيين الفعليين
كالقطعيين وان كان مرادهم الشانيين فالتحقيق امكان تعارض القطعيين
الشانيين اى تعارض دليلين من شانهما افادة القطع لولا المعارضة كما يمكن
ذلك فى الظنيين لان المانع من تعارض القطعيين انما هو عدم تعقل اجتماع
صفة القطع الفعلى مع القطع بضده فى ان واحد وهو منتف فى الشانيين
فلو فرض فى خصوص حكم اخبار عدد يبلغ التواتر ثم اخبار ما يساويهم بضده
فلا شك ان كل واحد من الدليلين مفيد للقطع بمدلوله لو قطع النظر عن وجود
المعارض **والجواب** انه قد ذكرنا سابقا ان المدار والمناط فى اعتبار الدليل
القطعى ليس الى الموصوف وجعل الشارع بل المناط فيه انما هو على صفة القطع
فلا يتصور الدليل القطعى سواء كان عقليا او نقليا منفكا عن الصفة
النفسانية بل كلما انفك عنه يخرج عن كونه دليلا فلو فرض ما ذكره المستدل
لتعارض القطعيين الشانيين دليلا شرعيا فانما هو من باب الدليلين الظنيين
لا القطعيين واذا كان المناط فى الدليل القطعى الى الصفة دون الموصوف
فيمتنع وقوع التعارض بين القطعيين بخلاف الظنيين فان المناط فى الدليل
الظنى على الموصوف وجعل الشارع كالخبر الواحد مثلا فان الشارع جعل
حجيته من باب الظن النوعى فيختص التعارض بالدليلين الظنيين **ان قلت**
فعلى هذا يلزم التفكيك من حيث ان المراد من القطعيين الفعليان ومن
الظنيين الشانيان **قلت** بعد ما جعلنا المراد من الظن ما يقابل القطع فلا
يلزم التفكيك وذلك لان المراد انه لا يجوز التعارض بين قطعيين ويجوز بين
غير قطعيين وليس المراد منه خصوص الشانيين اذ ربما يتعارض الظن الشخصى مع

الظن

الظن النوعى او الدليل التعبدى او الظن النوعى مع التعبدى او التعبدى
مع مثله وحاصل ما ذكرنا انه لا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين و
الظنيين الشخصيين بل انما يقع التعارض فى غير القطعيين كالظنيين الغير الفعليين
او غير فعليين مط فعلى هذا المراد من الظنيين الدليلان المعتبران من حيث افادة
نوعهما الظن وانما اطلقوا القول فى ذلك لان اغلب الامارات بل كلها عند
معظم العلما معتبرة من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار
به ومثل هذا فى القطعيات غير موجود اذ ليس هناك ما يكون اعتباره من باب
افادة نوعه للقطع لان هذا يحتاج الى جعل الشارع فيدخل فى الادلة الغير القطعية
لان الاعتبار فى الادلة القطعية من حيث صفة القطع هى فى المقام منتفية فيدخل
فى الادلة الغير القطعية لان المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع
اعتباره ثم ان لازم مذهب من كان ظنيا مطلقيا ان لا يلقون مبحث التعارض
فى كتابه لان الاحكام عنده دائر مدار الظن الشخصى الفعلى فمتى حصل وجب
العمل به والا فلا والمفروض انه لا يقع التعارض فى الظنيين الشخصيين كالقطعيين
لاستحالة اجتماع النقيضين كما تقدم ولم يعتقد بالظن النوعى فلا يكون عنده
بين الادلة تعارض اصلا لكنهم ذكروا تبعا للقدما او بناء على مذهبهم او غفلة
عن لازم مذهبهم **المقام الثانى** فى بيان معنى لفظ التعادل اعلم ان تعادل
الشيئين عبارة عن تساويهما كما اذا تساويا فى كفتى الميزان فبقى تعادلا او تعادل
الدليلين على ما قيل عبارة عن تساوى اعتقاد المجتهد بمدلوليهما وقيل عبارة
عن تساوى نفس الدليلين عند المجتهد والثانى اخص مط من الاول فانه قد يوجد
الاول بدون الثانى كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان
مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل تعبدا فح ليس نفس الدليلين متساويين
عند المجتهد بل احدهما ارجح فلا تعادل فى نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة
الى مدلوليهما على السواء اذ الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففى هذا المثال

يصدق

اى سواء كانا شانيين او احدهما شانيا والاخر فعليا منه

اى سواء كانا تعبديين او احدهما تعبديا والاخر ظنيا فعليا او شانيا منه

والقائل انما هو الفاضل القمى تبعا لبعض الاصوليين لان لفظ الاعتقاد فى كلامه ليس مضافا الى المجتهد بل الى المدلول لكنه من الواضح البين ان المراد من فاعل الاعتقاد ليس الا المجتهد منه

يصدق التعريف الاول دون الثاني ويكون هذا المثال من التعادلين ويجري
فيه احكام التعادل من الاختلاف الواقع في اصل الجواز وغيره على ما سياتي
ان شاء الله تعالى على الاول دون الثاني **المقام الثالث** في بيان معنى لفظ الترجيح وهو
في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها وقيل هو تقديم امارة على الاخرى في العمل على مؤديها والمناسب
للتعارض والتعادل الذين يستعملان مع الترجيح في هذا الباب انما هو الاول
لانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذا الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر
وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا
في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا
عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا
الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح الاصوليين بالترجيح وتعريف
البعض اياه بالثاني قبالا للاول ليس بجيد اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة
الراجحة والثاني لفعل المجتهد هذا مضافا الى انه يمكن ان يقال بان مبدء الاشتقاق
في الترجيحين ايضا مختلف كما يحتمل ذلك ايضا واشار اليه بعض الافاضل في لفظ
الترجيح بلا مرجح ولفظ ترجيح المرجوح في مبحث اخبار الاحاد في توجيه كلام العلامة
وبيان ذلك انه قال في النهاية على ما حكى عنه وغيره ان خبر الواحد مفيد للظن
فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان يعني على
تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ بالموهوم الذي هو طرح
المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح
المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان هذا التوجيه بظاهره ظاهر
الفساد للقطع بان الشارع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات والاحكام
فكيف يقال يكون الاخذ بالموهوم قبيحا مط فالاوجه في النظر ان يقرر بتقرير اخر
وهو ان التكليف بمؤدى الادلة والاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليها

منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف
بغير المقدور فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان فان قلت لا نسلم ان ترجيح المرجوح
في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح
بمعنى الحسن وليس المقام منه مع انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن
مط وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه
معلوم الفساد قلت اما المنع المذكور فمكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض
المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف
المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة بالدليل
الشرعي فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد
يقطع ببقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا
لا يعقل فيه معارضته دليل شرعي هذا والفاضل المزبور بعد ان فسر لفظ
الترجيح في كلام العلامة بمعنى الاختيار قال ولفظ المرجوح عبارة عن القول
بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون
حكم الله ومقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق
فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح
في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب ترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين
عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة
ان المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح
حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز تركه
واختيار القبيح انتهى ولا يخفى عليك ما يرد عليه فاولا على تاويله بان تفسير
المرجوح والراجح بالقول او العمل ليس في محله بل الوجه اعتباره في الترجيح فان
الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالراي والعمل ثم تفسير الرجحان الذي

هو مبدء الاستفاقتها باستحقاق فاعله المدح او الذم عند بديلانه بهذا
المعنى مبدء الاستفاقتها بمعنى اخر ومنها المرجوح فى قوله ان الفتوى والعمل
بالموهوم مرجوح والفرق واضح بين ثم عطفه الذم فى تفسير الرجحان لا يتم
الا بتكلف وثانيا على تعليله بانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان الشبهتا
على تقدير تسليمها لا يقتضى المشاركة فى الحكم والعينية ثم فان العبرة
فى الصدق والكذب بموافقته ومخالفته للواقع دون الاعتقاد فان قيل
نعم لكن المدار فى الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلنا لا نسلم
حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق
قد اورد على هذا الدليل بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل عند
عدم القطع وهو ثم انه لا دليل عليه عقلا ولا نقلا اذ العقل انما يدل على
انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم
به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع
والاجماع المدعى على وجوب الافتاء على المفتى فيما نحن فيه ثم لمخالفة الاخباريين
فى ذلك ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط عند عدم ما يفيد القطع
والجواب عن ذلك ان وجوب العمل بالمقطوع به فى الفرعيات اول الكلام وما
دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين
ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال
الامكان ودعواهم قطعية الاخبار المدونة فى الكتب الاربعة وانهم يعملون
بالقطع فى غاية الوهن فان وضوح وجوه الاختلاف فى سندها ومتنها
ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين
بها مغن عن البيان وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا اظنهم يخالفون
فى وجوب العمل بالاخبار ولو فى الجملة وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون
بالاجماع والضرورة وبالجملة عدم امكان القطع فى الفقه فى امثال زماننا

غالبا مما لا يجوز انكاره فى غير الضروريات والضروريات لا تكفينا هذا
مضافا الى ان وجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهرى فغير معلوم
مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد
وايضا العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع
فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك
الاخبار لا تفيد القطع كما مر لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة
ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظنى
ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط فى العمل ولا التوقف ولنفرض مثالا وهو ان
المشهور بين الاصحاب ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما
نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا
للسيد المرتضى ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقتسمون
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم ان المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن
واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ
الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا
فلا بد من توقف المال وهلاك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة
فى ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يفيد الا ان لكل واحد من الفريقين
نصيب والدهم ولا يفيد كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم
الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه
يوجب الرجوع الى قول السيد فى الاصل وانه فى نفسه ثم لكون الاولاد حقيقة
فى ولد الصلب على ما هو الظاهر من لفظها انما هو ظاهر الاية ولا حجة فيه
عندهم فلا بد للاخباريين هنا من بيان دليل قطعى على جواز التوقف والاحتياط
وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما صغارا ايتاما فقراء
لا حيلة لهم من المعيشة الا اخذ مالهم ومن ذلك ايضا اى ومن نظير المثال المزبور ما

لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاءه باحدهما دون الآخر
او كان بين يتيمين فان قيل انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما
في الفتوى قلنا ابقاؤه ربما يوجب التلف فكيف تجتري بان تقول بان الله
يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا
يجوز العمل بمقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى دليل فلعل الله تعالى يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن
لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر والظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل
الامر والتزام العسر والحرج وبالجملة ان ما ذكره الاخباريون كلام لا محصل
له فانه لو فرضنا في مسئلة قيام خبر الواحد في احد طرفي المسئلة من دون
عامل او مع عامل نادر والشهرة في الطرف الآخر وعلى الاخباري ان يثبت
ان ادلة الخبر الواحد تشمل لمثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال
اني لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فنقول كيف تصنع فيما لا
يمكن ذلك فيه فتم هذا ولنرجع الى ما كنا فيه من بيان اختلاف مبدأ الاشتقاق في
الترجيحين فنقول ان مبدأ الاشتقاق في الترجيح الذي هو وصف الامارة
هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور
وفي الترجيح الذي هو فعل المجتهد هو التقديم والاختيار كلفظ الترجيح بلا مرجح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على الاول كما فعله شيخنا
البهائي والفاضل الجواد ره اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه
وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا والظاهر ان
المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مقصد التفصيل عن الترجيح
بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى
الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح ويشترط فيه امران احدهما
ان لا يكون المرجح بحيث يبلغ مرتبة الحجية فانه اذا بلغ مرتبة الحجية يكون معاضدا

لاحد الدليلين كالخبر الصحيح الموافق لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين فانه
لا يسمى مرجحا لان الموهون ساقط عن درجة الاعتبار والدليلية كما اذا كان
في تعارض العام والخاص شهرة صالحة لترجيح العام على الخاص فالشهرة مثلا
يكون ح قادحة في حجية الخاص وموهنة له فيبقى العام بلا دليل معتبر يعارضه
فيخرج عن محل البحث فلا معارضة فتدبر ويشترط فيه امر ثالث على ما سيأتي
اذا مهدت المقدمة فلنشرع في بيان احكام التعادل والترجيح فنقول
المقصد الاول في التعادل وانما قدمناه لقلته وكونه مقدما على الترجيح
من حيث الرتبة والفهم لانه اخص منه والنسبة بينهما عموم مطلق واختلفوا
في جوازه شرعا بعد اتفاقهم على امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في
زمن الصيف فتواتره يدل على المطر وكونه في الصيف يدل على عدمه فعن ابن
حنبل والكرخي المنع من جواز تعادل الدليلين الظنيين المتكافئين والباقون
على الجواز كما هو الاشهر الاظهر ولقلة الفائدة وعدم وجود مخالف منا في المسئلة
لا يحتاج التطويل في اثبات جوازه ووقوعه سيما بعد وضوح الحال وعدم منع
عقلي او شرعي عن الجواز خصوصا بعد ملاحظة اخبار التخيير القريبة من التواتر
مع ان لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والتقوى والصدق
بحكمين متنافيين والعلم به ضروري حجة المنكرين انه لو تعادل امارتان على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما للتنافي بينهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما
على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه
بمعنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما والجواب
عن ذلك انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور واذا لم يثبت من الخارج
انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل
انما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين
في العدالة والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير سائغا

مرجحا بل معاضدا وثانيهما ان لا يكون المرجح
بحيث يجعل الطرف الآخر موهونا فانه لا يسمى
ح

وبالخيار تقليد الحاضر يصير محظورا والحاصل انا نختار وجوب العمل بهما
على وجه التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع احدهما
عن الفايدة اذ امكان الخروج عن العهدة بالعمل بها فايدة وهي مشتركة بينهما ولهذا
امتنع التعيين ولزم التخيير وليس ترجيح المجتهد للعمل باحدهما من حيث كونها
دليلا للمساواة بينهما بل لمرجحات خارجة كما في ترجيح العمل لبعض احاد الروا
التخييري مع انتفاء المرجح من حيث الامتثال والوجوب ثم ان المجتهد مختار في
العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين
الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلاف
الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى
قولان الاظهر الاقوى نعم لعدم المانع وسيجيء تمام الكلام انشاء الله تعالى واعلم
ان تعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل
احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها اي في
تعيين مصداقها كالامارتين المختلفين في تعيين القبلة مع تساويهما
كما لو اخبر عدلان عن القبلة بجهتين متخالفتين وح فلو كان لاحدهما مرجح معتبر
فلا بد من الترجيح به والا فمقتضى الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة
فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة
اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها ثم لو كانت الامارتان رواية
عن المعصوم عليه السلام فالحكم بالتخيير مع التكافؤ مط على ما سيجيء انشاء الله تعالى
وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين والبينتين المتساويتين وايضا قد
يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني فان وجوب
الصلوة الى جهتي الجنوب والشمال مثلا حكمان وقع التعادل بينهما مع
تنافي الفعلين او بالعكس كالمثال الاول فان وجوب الصلوة والصوم
مثلا لو فرض ورود الحديثين فيهما حكمان وقع التعادل بينهما لكن مع عدم

تنافي الفعلين لتغاير الموضوع ثم اعلم ان قضية ما احتجوا به على منع الجواز
شرعا منعه عقلا ايضا لوضوح ان الدليل المزبور عقلي لا شرعي مع انهم حرروا
النزاع في جوازه شرعا ونقلوا الاتفاق على جوازه عقلا ويمكن الجواب
عن ذلك بان المراد من منع الجواز شرعا الظن بعدمه كما هو المعتبر في الشرعيات
او عدم امكانه بالنظر الى الحكمة وبجوازه عقلا مجرد عدم القطع بامتناعه كما
عليه المدار في العقليات وامكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة
ثم انه اذا تمهد جواز التعادل فنقول هل الاصل في صورة التعادل التساقط
وفرضهما كالعدم والرجوع الى الاصل فلا يجوز العمل بهما او باحدهما ام لا و
على الثاني اي بناء على عدم التساقط هل يلزم الاحتياط كما هو مذهب
الاخباريين او التخيير كما هو مذهب الاصوليين والمشهور بينهم او التوقف و
الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه بمعنى التساقط
وجوه بل اقوال ونتكلم على كل التقادير وقبل الشروع في بيان الوجوه و
الاقوال لا بد من التكلم في القضية المشهورة وهي ان الجمع بين الدليلين مهما
امكن اولى من الطرح والمراد بالطرح على الظاهر بل المحكي عن صريح بعضهم
اعم من طرح احدهما المرجح في الاخر فيكون الجمع مع وجود المرجح اولى من
الترجيح ومع التعادل اولى من التخيير فنقول ان الجمع بين الخبرين المتنافيين
بظاهرهما بحصر العقل منحصر في ثلثة اقسام الاول ان يكون الجمع بين الدليلين
بالتصرف في احدهما المعين من دون احتياج الى شاهد وقرينة خارجية
وذلك يكون في العام والخاص المط كما في النص والظاهر الذي قد ذكرنا
انه ليس بتعارض في الحقيقة مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه لا
يمكن الجمع بينهما الا بالتصرف في العام بحمله على ان المراد منه غير زيد من
دون احتياج الى شاهد خارجي وتصرف في النص الثاني ان يكون الجمع بينهما
بالتصرف في احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى شاهد واحد خارجي وذلك

يكون في العام والخاص من وجه كما في الظاهرين مثل اكرم العلماء ولا
تكرم الشعراء فان الجمع بينهما يمكن بالتصرف في العلماء بان يجعل المراد من العلماء
غير الشعراء مع الاحتياج الى شاهد خارجي و يبقى لا تكرم الشعراء على عمومه
وبالتصرف في الشعراء بان يجعل المراد من الشعراء غير العلماء مع الاحتياج الى
شاهد خارجي فيبقى اكرم العلماء على عمومه **الثالث** ان يكون الجمع بينهما
بالتصرف في الطرفين مع الاحتياج الى شاهدين خارجيين وذلك يكون
في المتباينين كما في اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان الجمع لا يحصل الا بالتصرف
في كلا الطرفين بان يحمل اكرم على الرخصة ولا تكرم على الكراهة فان الكراهة
يجمع مع الرخصة في الفعل او يحمل الامر على الاستحباب والنهي على الرخصة فان
الرخصة في الترك يجمع مع الاستحباب لكن مع الاحتياج الى شاهدين
اذا عرفت ان الجمع على ثلثة اقسام **فاعلم** ان القسم الاول من الجمع لا دخل له
لما نحن فيه من التعادل كما سيجيء بيانه في ترجيح الدلالة ان شاء الله تع واما
القسم الثاني فيعلم حاله في طي ذكر القسم الثالث منه واما القسم الثالث
فيمكن ان يقال اذا تعارض الدليلان المعتبران وتعادلا وامكن الجمع بينهما
سواء كانا خبرين مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا او كتابيين او غيرهما وقدم وترجح الجمع على بقية المراتب من التساقط والتخيير
والتوقف والترجيح والحجة على ترجيح الجمع وتقديمه العمومات والاطلاقات و
الادلة الدالة على حجية كل واحد من ذلك الدليلين المتعارضين فان مفاد
تلك الادلة سواء كانت لفظية او لبية كاية النبأ والاجماع مثلا بالنسبة الى
الخبر الواحد مثلا وجوب العمل بخبر الواحد بالتمام ان كان سليما عن المعارض
وان لم يكن بل تعارضا وتعادلا ولم يمكن العمل بهما جميعا فلا بد من العمل بهما
مهما امكن وهذا معنى قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح وعن ابن جمهور الاحسائي
انه قال في رسالته كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن

معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على
جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل
بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث
انتهى واشار بهذا الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا بظاهره صريح في قيام
الاجماع على وجوب الجمع فيؤيد ترجيح الجمع وتقديمه على ساير المراتب
فان قلت سلمنا ان الادلة اللفظية باطلاقها شاملة للعمل بخبر الواحد
بالتمام اذا كان سليما عن المعارض وحين التعارض والتعادل للعمل
به في الجملة لكن لا نسلم ان الدليل اللبي كالاجماع مثلا ايضا كذلك بل الاجماع
انما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد بالتمام اذا كان سليما عن المعارض و
اما اذا لم يكن سليما عن المعارض فلا دلالة له عليه **قلت** لا يتفاوت الحال
في الدليل اللفظي واللبي فكما ان الدليل اللفظي يدل على وجوب العمل بالخبر
مط سواء امكن العمل به بالتمام او في الجملة فكذا الدليل اللبي ايضا يدل على وجوب
العمل بالخبر مط فتدبر **و بالجملة** حاصل ما يمكن ان يقال ان الاطلاقات والعمومات
انما تدل في صورة التعارض على الجمع مط فلا يجوز القول بالتخيير مثلا **والجواب**
عن ذلك انا نفرض الكلام في الخبرين الظنيين من حيث السند والدلالة
المتعارضين المتعادلين سواء كانا متباينين او كان بينهما عموم من وجه ونقول
ان الاطلاقات والادلة الدالة على الجمع انما هي مختصة بصورة الامكان وعدم
المانع عن الجمع واما اذا لم يمكن الجمع لوجود المانع فالادلة لم تدل على
الجمع مط حتى في هذه الصورة ومفروضنا من المواضع التي لا يمكن الجمع
لوجود المانع وهو اصالة الحقيقة فان اصالة الحقيقة في اكرم العلماء تدل على
وجوب اكرام جميع العلماء واصالة الحقيقة في لا تكرم العلماء تدل على حرمة اكرام
جميع العلماء فلا يمكن الجمع بينهما فلا بد من التساقط او التخيير مثلا **فان قلت**

توضيحه ان الاجماع لكونه دليلا لبيا انما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد في الجملة والقدر [illegible] وجوب العمل به اذا كان سليما عن المعارض [illegible]

[illegible]

اذا فرضنا ان الشارع جعل الظن السندي كالقطع فان الادلة الدالة على
العمل بخبر الواحد كاية النبا مثلا حاكمة بان الشارع امر ان يجعل الظن الحاصل
من الخبر كالقطع في وجوب العمل به فيصير الخبران الظنيان كالقطعيين من
حيث السند فيصير المتعارضان كتعارض الدليل المقطوع السند مع مثله
كالايتين والمتواترين فكما انه لا خلاف في انه اذا وقع التعارض بين ظاهري
مقطوعي الصدور لا يجوز التساقط ولا التخيير بل لا بد من التاويل والجمع بينهما
والعمل على خلاف ظاهرهما لان القطع بصدورهما قرينة صارفة للتاويل كل
من الظاهرين فكذلك في تعارض الخبرين الظنيين لا يجوز التساقط ولا التخيير
لانهما كمقطوعي الصدور فيلزم الجمع بينهما **قلت** ان جعل الظن السندي
كالقطع للادلة الدالة على حجية الخبر الواحد واثبات حكم القطع وهو الجمع عند
التعارض للخبرين ليس باولى من العكس بان يجعل الظن الدلالي الحاصل
من الخبرين كالقطع للادلة الدالة على حجية الظواهر كالاصل فيصير من باب
تعارض مقطوع الدلالة مع مثله ونثبت حكمه وهو التخيير فلا يصح الجمع مع
انه فرق بين المقطوع الصدور كالايتين وبين النازل منزلته كالخبرين فان
الاول لا يمكن طرحهما او طرح احدهما لان صدوره قطعي وليس لنا ان نتصرف
في كلام الشارع بلا دليل وبرهان فلا بد من الجمع بخلاف الثاني فان صدوره
ظني لم يقطع بكونه صدر من الشارع جدا حتى لا يمكن التصرف فيه ويجب الجمع بل يمكن
التخيير عند التعارض فتامل هذا مع ان وجوب التعبد بالظاهر فيما نحن فيه
مزاحم لوجوب التعبد بالسند وليس وجوب التعبد بالظواهر في مقطوعي
الصدور مزاحما للقطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف
الظاهر **توضيحه** ان العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم
بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن بل الممكن من الامور الاربعة المزبورة
اثنان اما الاخذ بالسندين واما الاخذ بسند احدهما وظاهر الاخر

فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ به واخذ احد الظاهرين وهو ظاهر الاخر الغير
المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفا للاصل لان المخالف للاصل ارتكاب التاويل
في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الامر بين مخالفة
احد اصلين اما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد واما
مخالفة الظاهر في متيقن التعبد واحدهما ليس حاكما على الاخر لان الشك
فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان **ومما فرع** سمعك من ان النص الظني
يقدم على الظاهر الظني الدلالة حيث يجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر
لا سند النص فاعلم ان هذا انما يتصور في مقامين الاول ما تقدم في العام
والخاص المط من اقسام تعارض النص والظ حيث ان الظن السندي للخاص
يقدم على الظن الدلالي للعام ووجهه انا قد قلنا انه ليس من باب
التعارض وان الخاص هناك يصلح لان يكون قرينة لعدم شمول العام
عليه فان العام اذا كان مظنون الدلالة سواء كان مظنون الصدور ايضا
او مقطوعه فالخاص لا يخ اما ان يكون مقطوع الصدور والدلالة فيكون واردا
على العام فيتغير الموضوع واما ان يكون مظنون الصدور ومقطوع الدلالة
فهنا الظن السندي يقدم على الظن الدلالي ويكون الخاص حاكما ومفسرا
للعام وقرينة على عدم ارادة الخاص كزيد مثلا من العام بخلاف ما نحن فيه
فانه من باب التعارض فان احد المتباينين مثلا لا يمكن ان يكون قرينة على
عدم ارادة الظاهر من الاخر لاستلزامه الترجيح بلا مرجح **والحاصل** ان
سند الظاهر لا يزاحم سند دلالته ولا سند النص ولا دلالته اما دلالته
فمعلوم اذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر واما سند النص
ودلالته فانما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لان من
اثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك
في التعبد بالنص فتلخص مما ذكرنا ان تقدم الظن السندي على الظن

والثالث عبارة عن العلم بالاجمال بوجوب الاخذ باحدهما

الدلالية انما هو في صورة التحاكم وعدم التعارض واما في صورة التعارض
فلا نلتزم بتقدمه عليه **ولنفرض** مثالا للتحاكم كقوله لا صلوة الا بطهور
فان ظاهره ان الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلوة وظاهر لا تنقض اليقين
بالشك استصحاب الطهارة فالاستصحاب ذو جهتين من حيث ان
الاستصحاب يدخل موضوع غير المتطهر الواقعي في موضوع المتطهر
الواقعي ويقول افرض المتطهر الغير الواقعي كالمتطهر الواقعي ويجوز لك
الدخول في الصلوة مع عدم الطهارة الواقعية كما يجوز للمتطهر الواقعي كما في
مثل ما لو قال اكرم العلماء وزيد الغير العالم من العلماء في لزوم الاكرام
فيصير الاستصحاب حاكما ومفسرا ومدخلا موضوع غير المتطهر في موضوع
المتطهر ومن حيث انه لو فرض ان الشارع قال ان معنى الاستصحاب انه
يجوز لك الدخول في الصلوة وليس كونك على الطهارة الواقعية شرطا
فيحصل التعارض بين الدليلين اعني بين لا صلوة الا بطهور والاستصحاب
ويصير الاستصحاب معارضا لا حاكما **وبالجملة** فعلى الاول اذا رجعنا
الى دليل الدليل من الطرفين اعني اصالة عدم القرينة والادلة الدالة
على حجية الاستصحاب فنرى ان الثاني حاكم ومفسر للاول ولا تعارض و
الثاني كما لو ورد خبر واحد بلا معارض لكن كان ظاهره خلاف الاجماع
ودار الامر بين التصرف في سنده او دلالته لكونها على خلافه فلا بد من
ان يقدم الظن السندي في الخبر المزبور على الظن الدلالتي ويتصرف في
دلالته بحمله على خلاف ظاهره فيحصل امكان العمل بالخبر ولا يجوز فيما
المتباينين به بان يقدم الظن السندي على الظن الدلالتي ويتصرف في
دلالته فيصير الظنيان كالقطعيين ويتصرف في دلالتهما فيحصل الجمع و
يكون مقدما على التخيير وجهه ان هذا مغالطة فانه لو قدم الظن السندي
فيه على الظن الدلالتي فيمكن التصرف في دلالته بحمله على خلاف ظاهره و

لان الثاني اي الاستصحاب نص و الاول اي لا صلوة الا بطهور ظاهر فلا يصير تعارض بينهما اخذ اما تامل منه سلمه الله

يمكن العمل به وبعبارة اوضح انه بمقتضى اعتبار سنده يحكم بارادة خلاف الظاهر من
مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس اذ
لو قدم الظن الدلالي على السندي وتصرف في سنده بان طرح سند ذلك
الخبر فالدلالة ايضا تزول وتطرح معه فلا يبقى مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن
فيه فان في المتباينين اذا قدم الظن الدلالي في احدهما على السندي في الاخر
فيطرح دلالته ايضا مع سنده لان الدلالة تابع للسند فيمكن العمل بالذي
قدم دلالته مع سنده **وبعبارة اخرى** انا اذا طرحنا سند احد الخبرين
امكننا العمل بظاهر الاخر ولا مرجح لعكس ذلك بل الظاهر هو الطرح لان المرجع
والمحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولا
شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم الفقهاء
لا تكرم الفقهاء نعم لو فرض عليهم بصدورهما كليهما حملوا امر الامر بالعمل بهما
على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف كما وحيث
ان المفروض عدمه فلا يثبت تقدم الجمع على التخيير واولويته عليه
للادلة المذكورة بل التخيير في صورة التعارض اولى من الجمع **وتوضيح**
ذلك ان الدليل على تقدم طرح احد المتباينين واولويته على الجمع
اما اولا فمن جهة العقل والعرف والوجدان فانه اذا ورد الى العبيد من
الموالي الخبران المتباينان المتعارضان فانهم قد استشكل الامر عليهم
ويتاملون في بادي النظر ثم يطرحون احدهما ويعملون بالاخر والعقل
يحكم ان هذا ليس الا من باب انفاذ الغريقين فانه واجب واذا لم يمكن انفاذهما
لا بد من انفاذ احدهما وترك الاخر وكذا في الخبرين المتعارضين يحكم بانه
يجب اخذ احدهما وطرح الاخر **واما ثانيا** فمن جهة الشرع فان الاخبار المتظافرة
بل المتواترة دالة على التخيير عند تعارض الخبرين ولا ريب ان في التخيير لا بد من
اخذ احدهما وطرح الاخر **لا يقال** ان اخبار التخيير انما تدل على تعارض الخبرين

المقطوعين من حيث الدلالة واما المتعارضان المظنونان من حيث
السند والدلالة كما هو المفروض فان كلامنا في مظنوني الصدور و
الدلالة او المتعارضين المقطوع احدهما من حيث الدلالة والآخر مظنون
الدلالة فقد فلا دلالة لأخبار التخيير على حكمهما بل انما تدل على حكم مقطوعي
الدلالة فقط **لانا نقول** ان اخبار التخيير انما وردت مطلقة فهي باطلاقها
شاملة للخبرين المتعارضين سواء كانا مقطوعي الدلالة او مظنونيها او متخالفين فيه
مع ان المقطوعين من حيث الدلالة في الاخبار المتعارضة في غاية الندرة
والقلة ولا يليق ان يسند الى الشارع انه بين حكم القليل النادر وترك حكم
الكثير الوافر الذي يبلغ في الكثرة غايتها **واعلم** انه قد تبين مما ذكرنا ان في
المتباينين مطلقا اي في جميع الموارد التخيير اولى من الجمع لوجود المانع منه و
عدم امكانه ووجوب العمل بالخبرين مقيد بالامكان ولهذا وقع من جماعة
من اكابر الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز
في ذهن كل احد من ان كل دليل شرعي يجب العمل به مهما امكن فلو لم
يفهموا عدم الامكان في المتعارضين المتباينين لم يبق وجه للتحير الموجب
للسؤال مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار العلاجية بوجوب
الجمع بتاويلهما معا وحمل موردا السؤال على صورة تعذر تاويلهما ولو بعيدا
تقييد بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة وهذا دليل على عدم عمومية
هذه القضية **لكن** ربما يشكل الامر ويورد الخصم علينا في هذا القسم
الثالث من المتعارضين بمثل الخبرين وهما قوله ثمن العذرة سحت ولا
باس ببيع العذرة فبناء على القول بان العذرة موضوعة لعذرة ماكول
اللحم وغيره كما هو صريح بعض اهل اللغة يمكن الجمع بينهما بان المراد
بالعذرة في الاول عذرة غير ماكول اللحم فيقطع بان بيعه سحت وفي
الثاني عذرة ماكول اللحم فيقطع بجواز بيعه فيقول ان كل واحد منهما

نص من جهة وظاهر من اخرى لان الاول نص من حيث دلالته على حرمة
بيع عذرة غير ماكول اللحم لقيام الاجماع على طبقه وظاهر من حيث
دلالته على حرمة بيع عذرة ماكول اللحم والثاني نص من حيث دلالته
على جواز بيع عذرة ماكول اللحم للاجماع على طبقه ايضا وظاهر من حيث
دلالته على جواز بيع عذرة غير ماكول اللحم فيخصص ظهور كل واحد
منهما ويدفع بنص الآخر ويصير نص كل واحد منهما قرينة على عدم
ارادة الظاهر من الآخر فيحصل الجمع بينهما كما في النص والظاهر في مثل اكرم
العلماء ولا تكرم زيدا العالم حيث ان النص يصير قرينة على عدم ارادة
الظاهر من العام وحاصل الاعتراض انك قلت ان الحكم في المتعارضين
المتباينين التخيير لا الجمع وقد فرضنا في المتباينين مثالا يمكن المصير
فيهما الى الجمع مع عدم الحاجة الى الحكم بالتخيير وظهر بطلان دعواك
الكلية في المتباينين من الحكم بالتخيير **والجواب** عن ذلك انا نفرض
الكلام في المتباينين قبل احراز سندهما معا والنصوصية في كل واحد من
الخبرين انما يسلم بعد احراز سندهما وشمول الادلة الدالة على حجية خبر
الواحد عليهما وكونهما كالقطعي حتى يحصل النصوصية في كل واحد منهما
بانضمام الاجماع واذا فرضناهما قبل ثبوت صدورهما فهما ظاهران في
معناهما وليس كل واحد منهما ظاهرا من جهة ونصا من جهة اخرى لان الاجماع
لم يثبت ولم يتبين ان المراد من خبر ثمن العذرة سحت حرمة بيع عذرة غير
ماكول اللحم ومن خبر لا باس ببيع العذرة جواز بيع عذرة ماكول اللحم حتى
يكون الاجماع قرينة لهما بل انما الاجماع يبين ويثبت حكم المسئلة الفقهية ولا
نظر له بهما اصلا ثم انك من قبل نفسك بعد فرض ثبوتهما وصدورهما تجعل
الاجماع قرينة لكون كل واحد منهما نصا من جهة وظاهرا من جهة وفي الحقيقة
لا تصير ان مثالا للجمع الذي يحتاج الى شاهدين وتكون انت قد احرزتهما

لانّه لاشاهد لهما فی الحقیقة فتدبّر وبالجملة انّهما لیسا کالنص والظّاهر فانّهما
فی انفسهما مع قطع النّظر عن صدورهما اذ الاحظتهما تری انّهما من قبیل التّباینین
فیحصل التّعارض بینهما ولا یمکن الجمع بینهما لوجود المانع وهو اصالة الحقیقة
فی کلّ من الطّرفین فلابدّ من التّخییر وطرح احدهما والاخذ بالاخر فتدبّر و
حاصل الکلام وخلاصة المرام ان وجوب الجمع بل توجه جمیع التّکالیف
الشّرعیّة مقیّد بالامکان فمتی امکن الجمع بین الدّلیلین بحمل احدهما
علی الاخر علی وجه یساعد علیه العرف والاعتبار وجب الجمع والعمل
بهما والعمل لابدّ ان یکون بحیث یق له فی العرف انّه عمل بهما ولو
بجعل احدهما قرینة لتخصیص الاخر کما فی النّصّ والظّاهر وان شئت
ارشدک الی مورد من مواردهما وهو انّهم اختلفوا فی وقوع الظّهار
وصحته علی انّه هل یشترط فیه کون الزّوجة مط مدخولا بها اولا فقیل
بعدم الاشتراط للاصل وعموم الذّین یظاهرون من نسائهم و
صحیحة محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السّلم قال سئلته عن
الظّهار علی الحرّة والامة فقال نعم وهی تشتمل للموطوئة بالزّوجیة
والملک کما انّها تشتمل لغیر الموطوئة بهما ایض وقیل باشتراطه وهو
المروی صحیحا ففی صحیحة الفضیل بن یسار عن الصّادق علیه السلم
فی المرئة التی لم یدخل بها زوجها قال لا یقع بها ایلاء ولا ظهار
حتی یدخل بها وفی صحیحة محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السّلم
عن مملک مظاهر من امرئته قال لا یکون ظهار ولا ایلاء حتی یدخل
بها فالعموم المستفاد ممّا ذکرنا ظاهر والصّحیحان نصّان فی اشتراط
الدّخول ویختص بهما العموم اللفظی بناء علی انّ خبر الواحد حجّة و
یخصص عموم الکتاب والّا فالعدم اقوی کما هو مختار المرتضی والحلّی بن
علی اصلهما لکنّ المختار وفاقا للمشهور انّما هو الاوّل فلابدّ من القول

بالتخصیص

توضیحه ان المثالین المذکورین قبل ضم الاجماعین الیهما لیسا من قبیل الظاهر و الاظهر بل هما من قبیل المتباینین بناء علی تفسیر العذرة بالمعنی المنقول عن بعض اهل اللغة لا یمکن الجمع بینهما اصلا فلابد من المصیر فی کیفیة علاج تعارضهما الی التخییر المختار فی مطلق المتباینین واما بعد ضم الاجماعین المذکورین الیهما فیخرجان عن التعارض التباینی ویصیران من قبیل الظاهر و الاظهر الذی لیس کلا منافیه حتی یورد بان الجمع فیهما ممکن بحمل ظاهر کل منهما علی نص الاخر فافهم احمد بن المحمد الحسینی ابن العنه

عه ای دائمة کانت او منقطعة او ملک یمین ولو مدبرة او ام ولد للفاضل منه سلمه الله تعالی

عه بتخصیصها الا بجواز ان یکون القرآن عند المخاطب نصا علی تقدیم الظاهر فلا اصلهما من ان خبر الواحد لیس بحجة وان عموم الکتاب لا یخصص بخبر الواحد وان کان حجة لنا به منه سلمه الله تعالی

بالتخصیص فانّه یجوز العمل به مط کما حقق فی محله وان لم یشتهر
المخصّص بین اصحابنا ومع اشتهار العمل به کما هنا یجوز العمل به
بطریق اولی بل لا مخصص عنه جدّا کیف لا وعدمه مستلزم لعدم
جواز تخصیص عموم الکتاب ونحوه بشیئ من الاحاد الّا ما اجمعت علیه
او حفّت به القرائن القطعیّة والاقتصار علیه کاد ان یجرّ الی الفساد و
لا یخفی علیک ان المختار لاینافی ما یدلّ علیه قول ابی عبد الله علیه السّلم
فی المرسل من انه لا یکون الظهار الا علی مثل موضع الطلاق فانه من المعلوم
عدم اعتبار الدّخول فی صحة الطّلاق فلیکن الظّهار کذلک ضرورة عدم اقتضاء
المرسل المزبور الّا علی ان الظّهار لا یقع الّا حیث یقع الطّلاق لا انّه حیثما
یقع الطلاق یقع الظهار کما هو واضح نعم یستفاد منه حکم الغایب وغیره علی
نحو ما تقرّر فی الطّلاق وبالجملة انّ المختار لیس الّا هو الاقوی لانه جمع
یساعد علیه العرف والاعتبار فیجب لا یقال انّ الظّاهر یصیر مجازا لانا
نقول انّ الظّاهر وان صار مجازا بعد تخصیصه بالنّصّ کما انّ الاسد فی
رایت اسدا یرمی یصیر مجازا بقرینة یرمی فی الرّجل الشّجاع لکن المجازات
بالنّسبة الی معانیها صارت کالحقایق النّاموسیة فبعد الجمع والتّخصیص
یصدق فی العرف انّه عمل بالنّصّ والظّاهر معا ففی المقام وامثاله من
الظّاهر والاظهر لا نزاع بیننا مع الخصم واما فی المتباینین الظّاهرین فلا
یمکن الجمع لوجود المانع وهو اصالة الحقیقة فی کل منهما وعدم القرینة
علی حمل الظّاهر من احدهما علی خلاف ظاهره فان قلت القرینة موجودة
لکنها مختفیة علینا قلت مع انه فاسد عن اصله مخالف للاصل فان قلت
ان صدورهما قرینة لحملهما علی خلاف ظاهرهما قلت سلمنا ثبوت صدورهما
للادلة الدّالة علی حجیة خبر الواحد لکن لا یمکن الجمع للاصل المانع مع انه
یرد علیه انه اذا حملتهما علی خلاف ظاهرهما وعملت بهما ففی الحقیقة ان هذا

العمل

العمل ليس عملا بهما معا بل هذا طرح لمفادهما وظاهرهما وعمل بشيء خارجي لم يات من الشارع الامر والاذن بالجمع والعمل بهذا النحو وهذا ليس الا عملا وجمعا لا يساعد عليه العرف والاعتبار ولا يعد في العرف انه عمل بهما وقد ذكرنا ان الصدق العرفي شرط في العمل ولم يتحقق بخلاف ما لو طرحنا احدهما لوجود المانع واخذنا بالاخر مع وجود الدليل كالاخبار الدالة على التخيير ولمساعدة العرف بانه عمل باحدهما لا عمل بشيء اخر كما يلزم ذلك لو عمل بقاعدة الجمع فان هذا ليس طرحا لمفادهما وظاهرهما فيتعين ولو بة التخيير على الجمع والمراد من الجمع على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار وهو المعبر عنه بالجمع على الوجه المعتبر المقبول ان لا يكون بعد الجمع الظاهر بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وان يكون بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال وورود احدهما مورد التقية حيث يتاتى فيه هذا الاحتمال وحيث ينتفي الامر الاول بحيث لا يكون عدم صحة صدوره ابعد من وجه الجمع او ينتفي الامر الثاني اما لتعدد الوجوه وتساويها واما لاحتمال التقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والدليل على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي ولا ريب في وجوب التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان وعدم المانع اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر من الطرح فيجب الاخذ بما مر ولنفرض مثالا للجمع المردود توضيحا للمقام وبيانا للمرام وهو ما تمسك به بعض الافاضل في اختيار القول بعدم

وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة وتقريبه ان الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته على معارضها قال فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دلت على وجوب الاجتناب عن الشبهة بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور انتهى **اقول** ويرد عليه اولا انه بناء على تسليم شمول اخبار حل الشبهة صورة العلم الاجمالي بالحرام حتى يشمل الشبهة الغير المحصورة لكنها تشمل المحصورة ايضا واخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية اجماعا فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار الرخصة والحاصل ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما اي عن طرف اخبار الاجتناب وادخالها في الاخر اي في طرف اخبار الحل ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح فاتضح مما ذكرنا ان الجمع هنا لم يكن بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر لتساوي الجهتين واستلزام تقديم احدهما على الاخر الترجيح بلا مرجح فح لا يكون الا مردودا غير معتبر **اللهم** الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية يرجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة لانا نعلم اجمالا بوجود الحرام والنجس في الوقايع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الاخبار فتد وثانيا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه كالخمر مثلا الدليل بضميمة حكم العقل وشمول اخبار حل الشبهة صورة العلم الاجمالي بالحرام ثم كما حقق في محله فح لا معنى للجمع بينهما اصلا فتد هذا وربما يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية

وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه
بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل
بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل
باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين
لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا حاصل
ما نقل في الموارد الثلثة وفي الجميع نظر اما في اصل الدليل فلان حجية
الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى
فيتوجه المنع عليها واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يتجه في العام والخاص
المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في الجمع ح ابطالا
عملا بدلالة اصلية وهي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة
العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد ح بان ذلك حاصل على تقدير ترك
الجمع فلا وجه للترجيح ودفعه يعلم مما ياتي من قولنا فلان العمل الخ واما ثانيا
فلان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى
العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل
بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين
احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما
في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل
الى التمسك به في توجيه الدليل وربما يستدل ايضا بان الاصل في كل من
الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح و
اورد عليه بعض المحققين بانه لم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من
غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما توضيح
كلامه بما توضيحا ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما وان كان بارجاع
التوجيه الى كليهما فح لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض

ارجحية امكان العمل بكل منهما

اى بعد التامل والتوجيه ان موضوع الحكمين يتغاير في الدليلين كما في اكرم
العلماء ولا تكرم العلماء فالمراد من الاول بعد التوجيه الفقهاء ومن الثاني الحكماء
فح موضوع الحكم متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل
واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر
لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية
ثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بالخبر الواحد فبعد ملاحظة القرائن الصارفة
للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل باحدهما دون الاخر
ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما فاد دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة
العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
والحاصل ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضوع كل منهما مغايرا
لموضوع الاخر فالعمل ح باحدهما دون الاخر ترجيح بغير مرجح هذا تمام ما قاله
في المقامين اقول وفي كليهما نظر اما في التوجيه فلظهور ان مراد المستدل انما
هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا
اشكال ح في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافات حتى يستند فيه
الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما
بل كان الاوضح ان يعلل بان مراعات المرجحات يتوقف على وجود منافات بين
الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافات وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل
خبر النهي والامر على الكراهة او الاستحباب عند دلالة المعارض على الرخصة
في الفعل او الترك وحمل كل من المطلق والعام على المقيد والخاص عند معارضتهما
خبرهما الخبرهما لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه
الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا قديما وحديثا
على ما يشعر به كلماتهم واما في الايراد فيعلم مما سنوضحه ونبينه فنقول
ان المراد بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما مر والمراد من

استحالة الترجيح من غير مرجح انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا
الآخر مع امكان الجمع لزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل
بالآخر اولى من العكس فان قلت قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن
او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلت لا تصلح تلك المرجحات للترجيح
مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص
وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا يصلح مرجحا لتقديمه على الخاص
لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فترجيحه عليه ترجيح من غير مرجح
لا يقال بعض المرجحات كالشهرة يصلح لترجيح العام على الخاص فكيف
اطلق المنع **لانا نقول** لم يثبت التزام المستدل بذلك ولو ثبت فالشهرة
مثلا يكون ح قادحة في حجية الخاص وموهنة له فيبقى العام سليما عن المعارض
فيخرج عن محل البحث ولا يخفى ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود
لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك
الجمع لامكان طرحهما معا او البناء على التخيير هذا ولا يخفى عليك ايضا ان العمل
بهذه القاعدة على ظاهرها يستلزم سد باب الترجيح والهرج في الفقه و
لا دليل عليه لان ما ذكر من ان الاصل في الامارتين الاعمال مسلم لكن
المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله ثمن العذرة سحت وقوله
لا باس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين و
اخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثاني على عذرة
ماكول اللحم ليس عملا بهما لانه كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد
بصدورها اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر
الكلام المفروض وجوب التعبد بظهوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة فلا يمكن
العمل بهما بل الدليل على خلافه من النص والاجماع فان العلماء من زمن الصحابة
الى الآن لم يزالوا يستعملون المرجحات في الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم

يقولون

يقولون باختيار احدهما وطرح الآخر من غير تاويلهما معا لاجل الجمع واما
ما مر عن ابن جمهور فيمكن ان نقول انه ليس نصا ولا ظاهرا في دعوى تقدم
الجمع بهذه الكيفية على الترجيح والتخيير او الظاهر من الامكان في قوله ان
امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي
بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن
عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيد
ما ذكرنا قوله اخيرا فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع
الى العمل بهذا الحديث فان مورد عدم التمكن نادر جدا **والحاصل**
انه لا ينبغي ان يظن لابن جمهور ولا بمن هو دونه انه يقتصر في الترجيح على
موارد لا يمكن تاويل كليهما فضلا عن دعواه الاجماع على ذلك **بقي**
الكلام في القسم الاول من الجمع وهو الذي يكون الجمع بينهما بالتصرف في
احدهما المعين من دون احتياج الى شاهد خارجي كما في النص والظاهر وقد
تقدم انه ليس بتعارض في الحقيقة مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم
فانه لا يمكن الجمع الا بالتصرف في العام بحمله على خلاف ظاهره واخراج زيد
مثلا منه وكما في الظاهر والاظهر فالجمع بمعنى انه يجب تقديم النص على الظاهر
وتقديم الاظهر على الظاهر في هذا القسم اولى من التخيير بالاجماع والاتفاق
ولا فرق في وجوب الجمع في هذا القسم بين تقدم العام على الخاص او العكس
وكونهما صادرين عن معصوم واحد ام متعدد ككون احدهما صادرا عن
الرسول صلى الله عليه وآله والآخر عن الصادق ع مثلا **واعلم** ان وقوع
الاجماع على تقديم النص على الظاهر والخاص على العام انما هو بالنسبة الى العام
المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص كما في صورة
استحباب الجهر في القنوت لان قول الصادق ع القنوت كله جهار خاص
وقول النبي صلى الله عليه وآله صلوة النهار عجماء عام وكذا قول الصادق

فقول

فى صلوة النهار الاخفات ومنها لو سلم وتكلم لظنه تمام الصلوة فهذا كلام وتسليم وقعا عمدا وطريق العموم ان تعمده مبطل للصلوة الا انه معارض باخبار صحيحة يتضمن خصوصية هذا بالصحة على ان لمانع ان يمنع من تسمية ذلك تعمدا ومنها كون الاكل والشرب مفسدين للصلوة فانه خرج فى الوتر بدليل خاص وهو خبر سعيد الاعرج عن الصادق عليه السلم ومن هنا اذا اجتمع امران احدهما اخص والاخر اعم قدم الاخص كما لو وجد المضطر المحرم صيدا وميتة فانه ياكل الصيد لان تحريمه خاص وتحريم الميتة عام ولو اضطر الى لبس الحرير والنجس احتمل ايضا لبس الحرير لان تحريم الحرير خاص بالرجال والنجس عام ومنهم من قال الاخص اولى بالاجتناب وان الصيد اخص بالمحرم فيجتنب وياكل الميتة وهما قولان للاصحاب وفصل بعضهم بالقدرة على الفداء فياكل الصيد لا الميتة والنجس يجتنب لان تحريم الحرير يشتمل المصلى وغيره بخلاف النجس فانه خاص بالمصلى ومن هذا لو وثب سمكة فوثبت فى حجر احد راكبيها كان اولى بها لان حوزه اخص من حوز السفينة من صاحب السفينة لان حوز السفينة يشتمل هذا وغيره وحوز السمكة مختص به واما معها فلابد من اعتبار مزيد قوة فى الخاص بحيث يصلح به لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثر من عموم قوله تعـ فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة فى نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرئة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف فى الاموال المحرمة بدون اذن اربابها مع وروده فى الكتاب وورود المخصص فى خبر الواحد فتدبر ومثله منع جماعة من اصحابنا عن تناول الثمرة بدون الاذن فى مسئلة المارة مع ورود الرخصة به فى الجملة من الاخبار وان عاضده ظاهر بعض الاخبار ايضا وقس على ذلك

ماترى من نظائرهما بخلاف القسم الثالث من الجمع وهو الذى يحتاج الجمع بينهما الى التصرف فى الطرفين ووجود الشاهدين الخارجين كما فى المتباينين مثل ما ورد فى خصوص صلوة العارى فى خبر انه يصلى قائما وفى اخر انه يصلى جالسا وفى خبر ثالث شاهد لهما ان الصلوة قائما مختص لمن آمن من الناظر وجالسا مختص لمن لم يامن من الناظر فلابد من التامل فى الشاهد والقرينة فانه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر فى الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لابد من ان تكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوته على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثل ما لو وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب وكان هناك خبر اخر معمول به عند معظم الاصحاب ان المراد بظاهر الكتاب فى خلاف ظاهره فيعمل بالدليلين ولا يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى كما لو ورد فى خبر انه يجوز القرائة والتكلم عند سماع صوت قارى القران فهو معارض لقوله تعـ فاذا قرء القران فاستمعوا له وانصتوا فى نقول ان صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلم وان كنت خلف الامام فلا تقرء شيئا فى الاولين وانصت لقرائته ولا تقرئن شيئا فى الاخيرين فان الله عز وجل يقول للمؤمنين يعنى فى الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون والاخيرتان تبعا للاولين المفسرة للاية بقوله ع يعنى فى الفريضة خلف الامام قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القران بحمله على القرائة خلف الامام فيجوز التكلم والقرائة فى غير خلف الامام عند قرائة القران فالجمع فى المثالين انما يحصل بالتصرف فى كلا الطرفين فان التخيير فيه اولى من الجمع بالاتفاق والاجماع والنص والدليل حيث لا شاهد كما مر وانما

تكلمنا واطلنا الكلام فى هذا القسم بايراد السؤال والجواب مماشاة
مع الخصم وبناء على قطع النظر عنها ومما ذكرنا يعلم انه ان كان بناؤهم
فى الجمع على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له فانه خلاف المستفاد
من الاخبار فانهم عليهم السلام كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار
حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الاعدل والافقه وغير
ذلك مما سيأتى ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المزبور بل يظهر
من كثير من الاخبار انهم عليهم السلام كانوا يتكلمون على سبيل
الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا
ولكم وربما يبحثون عن اشكال الاختلاف الوارد فى اخبار ابائهم واخبارهم
باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروا بالجمع بينهما ولو بالتاويلات
البعيدة وان كان مرادهم من الجمع ان محض الجمع بين الدليلين يكفى
لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم تظهر للمجتهد قرينة توجب
ظهور المعنى الخلاف الظاهر فيه بحيث يمكن التمسك به فى مقام الاستدلال
كما هو ظاهر كلماتهم فلا برهان عليه ولا دليل يرشد اليه بل ربما يوجب
هجر الدليل الشرعى راسا والاخذ بما لم يصدر عن الشارع اصلا فلا
دليل على ارجاع كل من المتنافيين الى بعض الافراد لبعض المناسبات
الجزئية او الاستحسانات العقلية كما فعلوه فى حمل الولد فى الاحاديث
الدالة على ثبوت الحضانة للاب على الذكر وفى الاحاديث الدالة على ثبوتها
للام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل
عليه قد خفى علينا كما فى صلوة العارى فى انه كان مرادهم من الجمع وجوب
التفحص عن القرائن والامارات اللفظية والعرفية والحالية وتحصيل
ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين
كما فى صلوة العارى كما مر فى المتباينين فلا ريب فيما ذكروه لانه مما

يساعد عليه العرف والاعتبار جدا واما القسم الثانى من الجمع
هو الذى يكون الجمع بينهما بالتصرف فى احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى
شاهد خارجى واحد فمن امثلة العام والخاص من وجه مثل اكرم العلماء
ولا تكرم الشعراء فان الجمع بينهما يمكن بالتصرف والتخصيص فى عموم الاول
او عموم الثانى فبقى احدهما على عمومه دون الاخر والظاهر ان مثل
ما ورد فى خبر اغتسل للجمعة وفى اخر ينبغى الغسل للجمعة فبناء على ان
الامر ظاهر فى الوجوب ومادة ينبغى ظاهر فى الاستحباب كما عن الحدائق
يحصل التعارض بينهما فلا بد من التصرف فى احدهما لا بعينه اما فى الامر
فيحمله على الندب فيجمع مع ينبغى لان ظاهره الاستحباب واما فى ينبغى
فيحمله على الوجوب فيجمع مع الامر لان ظاهر اغتسل للوجوب ويحتاج الى
شاهد خارجى واحد على كلا التقديرين وانما قلنا بناء على ان مادة
ينبغى ظاهر فى الاستحباب اشعارا الى الخلاف فانهم اختلفوا فى لفظ ينبغى
فقيل بانه صريح فى الاستحباب كما ان لفظ لا ينبغى صريح فى الكراهة
وفى كليهما نظر لانه يرد على الثانى ان لا ينبغى وان اشعر بالكراهة الا
ان الصراحة فيه ثم كيف لا واستعماله فى الحرمة والاعم منها ومن الكراهة
شايع فى الاخبار غايته حتى انكر بعض الاصحاب لذلك اشعاره بالكراهة
وعلى الاول ان ينبغى وان اشعر بالاستحباب الا ان الصراحة فيه ايضا ثم كيف
لا واستعماله فى الاستحباب والاعم منه ومن الوجوب شايع فى الاخبار
غايته حتى انكر بعض الاصحاب لذلك اشعاره بالاستحباب وبالجملة ان الجمع
يحصل برفع اليد عن ظاهر احدهما و ح فان كان لاحد الظاهرين مزية و
قوة على الاخر بحيث لو اجتمعا فى كلام واحد او انفصلا فى كلامين لمتكلم واحد
كان لاحدهما مزية على الاخر يتعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا
يخالفه لانه اذا تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون

عكس واما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر فهل الجمع المراد منه
هنا الجمع من حيث السند مقدم واولى من التخيير بناء على ان الجمع مهما
امكن اولى من الطرح ام لا بل التخيير اى طرح احد الطرفين مقدم واولى
وقبل التكلم فى اولوية احدهما عن الآخر لا بد من بيان الثمرة حتى تعلم
ان فى تقدم احدهما على الآخر ثمرة ام مآلهما راجع الى شيء واحد ولا ثمرة
فى النزاع **فنقول** اولاً نتكلم فى المتعارضين المقطوعين من حيث
الصدور المظنونين من حيث الدلالة الذين كل واحد منهما ظاهر و
بينهما عموم من وجه حتى يعلم حال مظنوني الصدور والدلالة فان
المفروض ان المظنونين من حيث الصدور والدلالة بالادلة الدالة
على حجية خبر الواحد كآية النبأ مثلا يصيران بمنزلة مقطوعي الصدور
فاذا علم حال مقطوعي الصدور فيعلم حال مظنوني الصدور بطريق
اولوية لانهما تابعان بالنسبة اليهما فالمقطوعان من حيث الصدور
سواء كانا خبرين كالمتواترين مثلا او كتابيين او مختلفين اذا تعارضا
فالتعارض فى الحقيقة يصير بين الاصلين ولا يخلو **اما ان يقال**
بالتساقط والتوقف والمراد من التوقف هنا التساقط لا غير فى تعارض
الاصلين سواء كانا من الاصول العملية كالاستصحابين او الاصول
اللفظية كالاصلين فيما نحن فيه اى اصالة الحقيقة فى كل واحد من
المتعارضين والرجوع فى مقام العمل الى الاصل الموافق لاحدهما فيه
اخذاً باقوى الدليلين ولانه اذا رجع الى الاصل المخالف يلزم المخالفة
القطعية فح لا ثمرة فى النزاع فى مظنوني الصدور والدلالة فى كون الجمع
اولى من التخيير او العكس لان مآلهما فى مقام العمل راجع الى شيء واحد
فان مورد النزاع والتعارض فى المثال المتقدم انما هو زيد العالم الشاعر
فالجمع معناه قبول صدور السندين ثم لا بد ان ناخذ احد الطرفين و تبقيه

على عمومه وتتصرف فى الطرف الآخر بان تخرجه عن عمومه وظهوره فان اخذت
اكرم العلماء وابقيته على عمومه وتصرفت فى عموم لا تكرم الشعراء واخرجته
عن ظاهره يخرج زيد الشاعر العالم عن تحته ويبقى مندرجا تحت الاول فيجب
اكرام زيد المزبور وان اخذت بالعكس فيحرم اكرامه وكذا الكلام فى اغتسل وينبغى
وهذا انما يجرى فى صورة وجود الشاهد فى احد الطرفين لكن المفروض عدم
وجوده فاذا قيل فى المقطوعين بتساقط الدليلين والرجوع الى الاصل الموافق
لاحدهما فلا بد بعد الجمع من القول بالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق ايضا
فى مظنوني الصدور والدلالة لكن الاقوى فى النظر ان الدليل فى الجمع وهو ترجيح
التعبد بالصدور على اصالة الظهور غير جار هنا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار
سندهما وبان احدهما لا بعينه مأول لم يترتب على ذلك اثر زائد من الاخذ
باحدهما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط اصالتي الحقيقة فى كل منهما لاجل
التعارض فيعمل بما يوافق الاصل منهما ويطرح المخالف فيجب طرح احدهما فلا تتفاوت
الحال فى مقام العمل سواء قدم الجمع على التخيير او العكس لانه على كلا التقديرين
لا بد من العمل باحدهما **لا يقال** فى صورة التساقط ليس العمل من جهة الدليل
الاجتهادى بل من جهة الدليل الفقاهى وهو الاصل بخلاف صورة التخيير فان العمل
فيه من جهة الدليل الاجتهادى **لانا نقول** لا يتفاوت الحال من حيث الاجمال
سواء جمعنا بينهما وتساقطا وعملنا بالاصل الموافق لاحدهما او قلنا بالتخيير بان طرحنا
احدهما وعملنا بالآخر فكما ان الدليل فى الاول مجمل بالنسبة الى الواقع فكذلك فى الثانى
ولا يتفاوت الحال من حيث وقوع العمل على طبق احدهما على كلا التقديرين وبالجملة
فحيث كان العمل فى مقطوعي الصدور مظنوني الدلالة على طبق احدهما الموافق للاصل
فكذا الكلام فى مظنوني الصدور والدلالة ولا ثمرة فى ان الجمع مقدم على التخيير او العكس
بل مآلهما فى مقام العمل راجع الى شيء واحد كما قلنا مراراً **او نقول** بالتخيير فى تعارض
الاصلين دون التساقط والتوقف فايضا لا ثمرة فى مقام العمل بين الجمع والتخيير فان

فانّ معنى الجمع قد تقدم انه عبارة عن تصديق السندين واما التخيير فمعناه
عبارة ان ناخذ احد الطرفين على وجه التخيير ونتعبد به على عمومه وظهوره
ونترك الطرف الاخر ونطرحه ولم نعمل بظاهره وعمومه فان اخذ بعموم
الاول وترك الثاني ولم نعمل بظاهره حتى يشمل لزيد المتنازع فيه فيجب
اكرام زيد المزبور وان اخذت بالعكس فيحرم اكرامه وهذا انما يجري في
صورة وجود شاهد في احد الطرفين كما مر لكن المفروض عدمه فالاولى
ان يقال ان الدليل في الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور على اصالة الظهور
غير جار ايضا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبان احدهما لا بعينه
مأول لم يترتب على ذلك اثر زائد من الاخذ باحدهما من باب التخيير في الاخذ
بواحد من اصالتي الحقيقة على اضعف الوجهين في حكم تعارض المكافئات
فيجب طرح احدهما فلا يتفاوت الحال في مقام العمل سواء جمعت بين السندين
ثم قلت بالتخيير او طرحت احدهما من اول الامر ولم تجمع بينهما من حيث
ان العمل لا بد من وقوعه على طبق احدهما فلا ثمرة في تقديم احدهما على الاخر
نعم ربما تظهر الثمرة بين القول بالتساقط وبالتخيير فانه في الاول من الرجوع
الى الاصل الموافق لاحدهما بخلاف الثاني فانه لا يلزم على القول بالتخيير ان
يوخذ باحدهما الموافق للاصل فان معنى التخيير اخذ واحد من الطرفين سواء كان
موافقا للاصل او مخالفا وطرح الاخر اللهم الا ان يجعل الاصل من المرجحات
ويوخذ الموافق للاصل لوجود المرجح فيه وهو الاصل ولم يثبت عندنا كون
الاصل من المرجحات بل انما هو المشهور بينهم فلا يمكن الركون اليه والجواب
عن اثبات هذه الثمرة ان التخيير لو كان تخييرا شرعيا لصح القول بان التخيير
معناه اخذ احد الطرفين سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له وترك الاخر
لكن هذا التخيير تخيير عقلي اي من جهة العقل وهو يحكم بلزوم اخذ الطرف
الموافق للاصل وترك الاخر المخالف له فعلى هذا لا يثبت ثمرة بين

المراد من الوجهين تساقط الاصلين والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما واخذ احدهما من باب التخيير والاول اقوى والثاني عند الاكثر منه دام ظله

القول بالتساقط وبين القول بالتخيير ايضا كما انه لا ثمرة في النزاع في ان الجمع اولى من
الطرح اولا نعم تظهر الثمرة في اعمال المرجحات السندية اذ لو قلنا بدخوله فيما لا يمكن
الجمع فلا بد من الرجوع فيه الى المرجحات وقد بينا انه لا حاصل للعمل بهما على ان يكونا مجملين
ويرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ويدل على ذلك ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم
في الاخبار العلاجية الامرة بالرجوع الى المرجحات **فان قلت** ان الواجب بعد
فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من جل الفقهاء انه لم
ينقل كلامهم ما عدا الشيخ في الاستبصار والنهاية في مقام الاستدلال على التوقف
والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما **قلت** ان هذا العلة من باب الترجيح بالاصل
فانهم يعملون بما لا يطابق الاصل من الخبرين لان الاصل عندهم مرجح لا بالاصل المطابق
لاحدهما حتى يكون مرجحا ومع مخالفتهما للاصل فالواجب التخيير على كل حال لكن ان
لم نقل بدخولها في عموم الاخبار فالتخيير عقلي وان قلنا بدخولها فيه فشرعي هذا
تمام الكلام في تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية **واما تعارض دليلي الموضوعات**
كتعارض البينتين في الاملاك هل مقتضى الاصل فيه الحكم بالتخيير كادلة الاحكام
كما تقدم في المتباينين او الجمع وليس المراد منه الجمع المتقدم ذكره لانه لا يمكن التصرف
في دلالة البينتين بتاويل ظاهر كلمات الشهود وتخصيص احدهما دون الاخر كما هنا
بل المراد اخذ كل واحد منهما في النصف فان كلماتهم بمنزلة النصين المتعارضين
فينحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بان يصدق كل من المتعارضين
في بعض ما يخبر به وهو النصف في الجمع الثاني ويؤيده تفريع شيخنا الشهيد الثاني في
تمهيد على قاعدة اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما او لا يد لاحدهما
واما بينة انتهى المحكي عنه ولم يعلم وجه تمثيله بالصورة الاولى مع ورود الايراد
عليه ح بانه يمكن استناد التنصيف الى الترجيح ببينة الداخل فيعطى بكل واحد
منهما ما في يدها او ترجيح بينة الخارج فيعطى بكل منهما ما في يد الاخر اذ دخول اليد
وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استنادا الى التعارض

والتعادل والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت
يدهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المش ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف
ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملك في الجملة
لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان
عليها على السوا انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم
على الصحة منضمًا الى دلالة يده على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر
فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى توارد اليدين على وجه الصحة والحكم بالتسوية
لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين القطعيين الذين لهما حقيقة ومجاز
مط بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر وبالجملة الاولى التمثيل
بالصورة الثانية اعني عدم اليد لاحدهما في الدار التي تداعياها واقاما بينة
او بحكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح فتصدق كلا من البينتين
في بعض ما يخبر به فمن شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحًا كذا او معيبا كذا اصدقه
في ان قيمة كل نصف منه منضمًا الى نصفه الاخر نصف القيمة توضيحه
انه اذا تعارض البينتان في تقويم المعيب والصحيح كما لو قالت احدى البينتين ان
قيمة هذا الشيء اثنا عشر صحيحًا وعشرة معيبا والاخرى ثمانية صحيحا وخمسة
معيبا فنصدق الاولى في ان قيمة كل نصف منه منضما الى نصفه الاخر نصف
القيمة اي اربعة صحيحا واثنان ونصف معيبا ثم نجمع قيمة النصفين الصحيحين
فتصير عشرة وكذا نجمع قيمة النصفين المعيبين فتصير سبعة ونصفا و
التفاوت بينهما الربع فيرجع المشتري الى البائع بربع الثمن وهو ثلثة من
اثنى عشر لو كان الثمن اثنى عشر وكذا من اخبر بان هذا كله لزيد نصدقه في
نصف الدار وبالجملة ان حاصل الكلام مع بيان قاعدة كلية انه لو تعددت
القيم لاختلاف المقومين اخذت قيمة واحدة منتزعة من الجميع نسبتها اليه
متساوية من القيمتين يؤخذ نصفها ومن الثلث ثلثها ومن الخمسة خمسها

ستة صحيحا وخمسة معيبا ونصدق الثانية ايضا في ان قيمة كل نصف منه منضما الى النصف الاخر نصف القيمة اي

هكذا وضابطه ان يجمع القيم الصحيحة على حدة والمعيبة كذلك وتنسب احدهما الى
الاخرى ويؤخذ بتلك النسبة ولا فرق بين اختلاف المقومين في قيمة معيبا
وصحيحا كما في المثال السابق والآتي او في احدهما كما في المثالين الآتيين وقيل
ينسب معيب كل قيمة الى صحيحها ويجمع قدر النسبة ويؤخذ من المجتمع نسبة
القيم وفي الاغلب يتحد الطريقان وقد يختلفان في يسير كما في المثال المزبور فعلى
الاول التفاوت بين القيمتين من الصحيحين ومجموع المعيبين الربع فيرجع
بربع الثمن وهو ثلثة وعلى الثاني يؤخذ تفاوت ما بين القيمتين على قول
البينة الثانية وهو ثلثة اثمان وعلى قول البينة الاولى وهو السدس و
مجموع ذلك من اثنى عشر ستة ونصف يؤخذ نصفها ثلثة وربع فيتحقق التفاوت
وان اتفقت البينة على الصحيحة كاثنى عشر دون المعيبة فقالت احداهما ستة والاخرى
عشرة فضابطه تنصيف المعيبين ونسبة النصف اي الثمانية الى الصحيحة وهو
اثنى عشر او تضعيف الصحيحة فيصير اربعة وعشرون وجمع المعيبين فيصير ستة
عشر واخذ مثل نسبة المجموع اليه وهو الثلث وعلى الثاني يؤخذ من الاولى
النصف ومن الثانية السدس ويؤخذ نصفه وهو الثلث ايضا وان انعكس بان
اتفقتا على الستة معيبا وقالت احدهما عشرة صحيحا والاخرى ثمانية فان شئت
اخذت نصف الصحيحين ونسبته الى المعيبة واخذت التفاوت وهو الثلث او
جمعتهما واخذته وهو الثلث ايضا وعلى الثاني يكون التفاوت بين العشرة والستة
خمسين اي اربعة وبين الثمانية والستة ربعا وهو اثنان فنصفه وهو خمس و
ثمن ينقص عن الثلث بنصف خمس وان كانت البينة ثلثا فقالت احدهما كالاولى
اي اثنى عشر صحيحا وعشرة معيبا والثانية ثمانية صحيحا وستة معيبا و
الثالثة عشرة صحيحا وثمانية معيبا فالمعيبة اربعة وعشرون والصحيحة ثلثون
والتفاوت ستة وهي الخمس فيرجع بخمس الثمن وهو اثنان وخمسا من اثنى عشر و
على الثاني يجمع سدس الثمن وربعه وخمسه ويؤخذ ثلث المجموع وهو يزيد عن

الأول بثلث خمس فالمجتمع بالنسبة الى فرض الثمن اثنى عشر سبعة و خمسا
فيكون ثلثه اثنان وخمسان و ثلث خمس وعلى هذا القياس هذا وبالجملة انه لو فرض
المثال بالصنو الثالث وبما اشبهها مما ذكرنا لم يرد عليه ما ذكرنا من الايراد و
ان امكن المناقشة فيه اولا بانه لم يحكم على سبيل البت والقطع بلزوم الجمع
بين الامارتين حتى يتجه ما ذكرنا من الايراد بل غرضه انه يمكن الجمع بينهما وان امكن
الترجيح ايضا فتدبر و ثانيا بانه ان الشخص الذى يكون نصف الدار فى يده ونصفه الاخر
خارجا عن يده يكون مدعيا والاخر الذى يكون نصفه الاخر فى يده منكرا والبينة
مختصة بالمدعى واليمين على المنكر وكذا فى العكس فح يرتفع التعارض من البين فلابد
من الجمع وعدم ملاحظة الترجيح فتدبر و ثالثا لا يتصور هنا بينة الخارج حيث ان
المفروض ان الدار كلها فى يد كل منهما فح لا يتصور الحكم بالترجيح بان يرجح بينة
الداخل على الخارج او العكس فان كله فى يد كل منهما فتدبر وهذا القسم من الجمع لا يمكن
جريانه فى الاخبار فان مضمون خبر العادل اعنى صدور هذا القول الخاص من المعصوم
غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات فى الزوجية والنسب هذا وربما
يورد على الجمع بين البينتين فى النصف بان ترك النصف الاخر فى احدهما انما هو لوجود
المانع وهو بينة الاخر والمفروض ان المانع مانع عن الكل فاثبات المانعية فى نصف
دون نصف اخر ليس باولى من العكس وايضا ان كان المانع قابلا للمنع فانما يمنع عن
الكل والبعض فلا يجوز اخذ الكل ولا البعض وان عملت مع وجود المانع ايضا فلم
لم تأخذ الواحد من البينتين فى الكل اى النصفين وترك الاخر كلية فنقول
بالتخيير وان لم يكن قابلا للمنع فيكون ترك النصف الاخر تركا من دون دليل يدل
على تركه وهذا الايراد يجرى فى كلا الطرفين من البينتين وبعبارة اخرى الامر دائر
بين اخذ نصفين فاخذ نصف من واحد ونصف من اخر ليس باولى من اخذ النصفين
من واحد وبالجملة الامر دائر بين اربعة انصاف ولابد من اخذ نصفين من الاربعة
فاخذ نصف من واحد ونصف من اخر ليس باولى من اخذ النصفين من طرف واحد

حتى يثبت التخيير وجواب هذا الايراد يعلم من دليلنا على تقديم الجمع على التخيير فنقول
ان دليلنا على ذلك بناء العرف والعقلاء فان بناءهم فى تعارض البينتين فى امثاله
على الجمع لان الجمع بين حقوق الناس لازم ولا يجوز عندهم اختيار ما يوجب حرمان احدهما
راسا فيحكمون بالتنصيف لان الموافقة القطعية فى الجملة مع المخالفة القطعية فى
الجملة اولى عندهم من الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية فتدبر و يؤيد ذلك
ما ورد فى الخبر فى باب الصلح فى رجل استودع رجلا دينارين واستودعه اخر دينارا
فضاع دينار منهما فقال يعطى صاحب الدينارين دينارا و يقتسمان الدينار الباقى
بينهما نصفين فانه ع حكم باعطاء واحد من الدينارين الباقيين لصاحب الاثنين وتنصيف
الدينار الاخر بين صاحب الاثنين والواحد مع لزوم المخالفة القطعية فى الجملة و
الموافقة القطعية فى الجملة واعلم ان التنصيف المزبور انما هو فيما لو امتزجت
الدنانير لا عن تفريط من الودعى وتلف واحد منها ولم يعلم من ايهما بينة ولا اقرار و
اما فيما لو كان عن تفريطه فالودعى ح يضمن التالف فيضم اليهما و يقتسمانها من غير
نقص وقد يقع مع ذلك التعاسر على العين فيتجه القرعة وربما يشكل ذلك بينهما
مع ضعف السند بان التالف غير محتمل كونه لهما بل من احدهما خاصة لامتناع الاشاعة
هنا فكيف يقسم الدينار بينهما مع انه مختص باحدهما جدا والذى يقتضيه النظر و
يشهد له الاصول الشرعية القول بالقرعة فى احد الدينارين ومال اليه الشهيدان
الا انهما لم يجترئا على مخالفة الاصحاب وهو فى محله بجبر السند والمخالفة للقواعد بعملهم
مع كون الراوى ممن وثقه جماعة على ما حكى وعن الشيخ انه ادعى اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنه فالحكم فيه تعبدى وكانه صلح قهرى بين المالكين او يحمل
على حصول الشركة بالاختلاط فيكون اختياريا والا فمقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة
كما مر وان امتنعا عنه فاليمين وربما امتنع هنا اذ لم يعلم الحالف عين حقه ولو
كان بدل الدينار مالا يمتزج اجزاؤه بحيث لا يتميز وهما متساويان كالحنطة والشعير
وكان لاحدهما قفيزان مثلا وللاخر قفيز وتلف قفيز بعد امتزاجهما بغير تفريط

اعلم ان الخبر المزبور وان كان ضعيفا من حيث السند لرواية السكونى عن الصادق وحاله معروف الا انه منجبر بعمل الاصحاب فان الحكم هو المشهور بينهم ولم يعرجوا على القول بالقرعة وربما يمتنع هنا انه لا يعرف الحالف عين حقه منهما منه

لانه يدفع احد النصفين دفع المال الى غير صاحبه لان التالف لا يحتمل كونه لهما بل من احدهما لامتناع الاشاعة هنا فكيف يقسم الدينار بينهما مع انه مختص باحدهما جدا فيدفع احد النصفين الى غير صاحبه فتدبر منه

فالثالث على نسبة المالين وكذا الباقي فيكون لصاحب القفيزين قفيزان وثلث و
للآخر ثلثا قفيز والفرق ان للذاهب هنا عليهما معا بخلاف الدينار لانه مختص باحدهما
جدا وناورد في الصحيح في خصوص ميراث الخنثى قال يورث من حيث يبول ومن
حيث سبق بوله فان خرج منهما سواء فمن حيث ينبعث فان كانا سواء ورث ميراث
الرجال وميراث النساء والمراد به نصف الامرين من ميراث الرجال والنساء لا ضعفا
ان يراد مجموعهما ويؤيده ما ورد في خبر اخر فانه قال عليه السلم في اخره فان مات ولم
يبل فنصف عقل المرئة ونصف عقل الرجل فانه حكم بنصف ميراث الرجل ونصف
ميراث المرئة وجمع بينهما وبالجملة ان الخنثى اذا لم يكن واضحا اى لم يسبق من احد
فرجيه البول اولا ينقطع منه اخيرا حتى يلحق بلازمه بل تساوى بوله اخذا
وانقطاعا يصير مشكلا فيورث نصف النصيبين اى نصيب الذكر ونصيب
الانثى للصحيح المزبور وغيره من الاخبار ولاستحالة الترجيح من غير مرجح ولان
المعهود من الشرع قسمة ما يقع فيه التنازع بين الخصمين مع تساويهما
وهو هنا كذلك فله مع الانثى سبعة من اثنى عشر ومع الذكر خمسة من العدد
المزبور ومعهما معا ثلثة عشر من اربعين سهما ومع احد الابوين تسعة
عشر من اربعة وعشرين وغاية توضيح كون نصيب الخنثى في الصورة
المذكورة ما ذكرنا ان نقول اما ان للخنثى في الصورة الاولى سبعة فلان الفريضة
على تقدير ذكوريته من ثلثة وعلى تقدير الانوثية من اثنين وهما متباينان
فنضرب احدهما في الاخر ثم نضرب المرتفع في اثنين وهذه قاعدة في مسئلة
الخناثى للاحتياج الى تنصيف كل نصيب وذلك اثنى عشر له منها على تقدير
الذكورية ثمانية وعلى تقدير الانوثية ستة فله نصفهما سبعة والباقي
اعنى الخمسة للانثى واما ان له في الصورة الثانية خمسة فلان الفريضة على
تقدير الانوثية من ثلثة وعلى تقدير الذكورية من اثنين ومضروب احدهما
في الاخر ستة ومضروب المرتفع من اثنين عشر له منها على تقدير الانوثية اربعة

وعلى تقدير الذكورية ستة فله نصفهما خمسة والباقي اعنى السبعة للذكر
واما ان له في الصورة الثالثة ثلثة عشر فلان الفريضة على تقدير ذكوريته من
خمسة وعلى تقدير الانوثية اربعة ومضروب احدهما في الاخر عشرون ومضروب
المرتفع في اثنين اربعين له منها على تقدير فرضيه انثى عشرة وعلى تقدير فرضه
ذكرا ستة عشر فله نصفهما ثلثة عشر والباقي بين الانثى والذكر اثلاثا للانثى
تسعة وللذكر ثمانية عشر واما ان له في الصورة الرابعة تسعة عشر فلان
الفريضة على تقدير الانوثية اربعة لان للانثى النصف ولاحد الابوين
السدس والباقي يرد عليهم ارباعا فيصح من اربعة وعلى تقدير الذكورية ستة
فان لاحد الابوين مع السدس فقط والعددان متوافقان في النصف ومضروب
نصف احدهما في الاخر اثنى عشر ومضروب المرتفع في اثنين اربعة وعشرون
له منها على تقدير الانوثية ثمانية وعلى تقدير الذكورية عشرون فله
نصفهما تسعة عشر والباقي اعنى الخمسة لاحد الابوين وقس على ما ذكرنا
ما يأتي عليك من الفروض كما لو اجتمع مع الابوان فله بتقريب ما سبق
ثمانية وثلثون من ستين لان له منها على تقدير الانوثية ستة وثلثون و
على تقدير الذكورية اربعون ونصفها ثمانية وثلثون وللابوين لكل واحد
منهما احد عشر وبالجملة فرق بين تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية و
بين تعارض دليلي الموضوعات فان ادلة الاحكام عند التعارض يكون
من باب دوران الامر بين المحذورين كما في مثل ان يكون احد من مدلولي احدهما
واجب الارتكاب والاخر محرم الارتكاب والاخذ باحدهما موافقة احتمالية
ومخالفة احتمالية وهو ارجح من جمعهما لانه مستلزم للمخالفة القطعية و
الموافقة القطعية وبناء العقلاء على تقديم الموافقة الاحتمالية والمخالفة
الاحتمالية على المخالفة القطعية مع الموافقة القطعية فيثبت التخيير بخلاف
تعارض البينتين فان بناءهم على خلاف الاول كما ذكرنا فيجب الجمع والحاصل

ان الاول من حقوق الله تعـ وبناهم فيه على التخيير بخلاف الثانى فانه من حقوق
الناس ولا يجوز عندهم التخيير واحتمالها يوجب حرمان الاخر بالكلية فبناهم على
الجمع بينهما من جهة وان كان طرحا من جهة اخرى فى مقابل طرح احدهما راسا
واعلم انه اذا تعارض البينتان وتضادا بحيث يستلزم العمل بكل منهما تكذيب
الاخرى وكانت العين التى تعارضت البينتان فيها فى يد احد المتداعيين
قدم بينة الخارج على بينة الداخل ولا يحكم بالجمع والتنصيف للاجماع المدعى
عن الغنية وغيرها فتدبر وللرواية المستفيضة ان البينة للمدعى واليمين على
الجاحد فان تخصيص المدعى بالبينة والجاحد باليمين يقطع شركة المدعى و
الجاحد فى البينة واليمين فان قلت ان الدلالة قاصرة من حيث انه غاية
افادة لزوم البينة للمدعى لا عدم الحكم بها لو اقامها المنكر وعدم سماعها منه
فاذا كان كذلك فلا يتم الاستدلال بالرواية على عدم سماع بينة الداخل لانه
منكر قلت ولا ان تصور الدلالة منجبر بفهم الاصحاب من الرواية ما ذكرنا اى
تخصيص المدعى بالبينة والجاحد باليمين وذلك يستلزم قطع شركتهما منهما
حيث استدلوا بالرواية على عدم الحكم بها لو اقامها المنكر بل ظاهرهم الجزم
بوضوح دلالتها وثانيا ان قصورها منجبر بالخبر المنجبر قصور سنده بالشهرة
العظيمة فان فيه رجل فى يده شاة فجاء رجل فادعاها فاقام البينة العدول
انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذى فى يده بالبينة مثلهم عدول
انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع فقال حقها للمدعى ولا اقبل من الذى فى يده
بينة لان الله تعـ انما امر ان يطلب البينة من المدعى فان كانت له بينة والا
فيمين الذى هو فى يده هكذا امر الله وهو مع ذلك حجة اخرى مستقلة سيما
مع مخالفتها للعامة فالجمع والتنصيف الذى ذكرنا فى تعارض البينتين انما
هو فى غير هذا المورد وامثاله هذا ومما ينبغى ان لا ينسى ان الاصل فى موارد
تعارض البينات وشبهها هى القرعة مط ثم انه بناء على هذا يبقى الكلام فى ان

[Margin note:] عه
عدم جعل الموارد لاجل القرعة لاستخراج ما هو معين فى نفسه غير معين لنا لا بالتحصيل التخيير وتعارض البينات وشبهها من الموضوعات ليس الامر هنا القبيل منه سلمه

القرعة هل هى مرجحة للبينة المطابقة لها او مرجع بعد تساقط البينتين و
كذا الكلام فى عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون هناك اصل عملى كاصالة
الطهارة مع احدى البينتين وليس هنا مورد بيانه ولا يخفى عليك ان الانصاف
ان ما ذكرنا من الجمع والتنصيف فى الموارد المذكورة عند تعارضهما هو الاظهر
الاقوى لكن بعد ملاحظة الترجيح فى البينتين وانتفائها وتعادلهما والله العالم
هذا تمام الكلام فى الجمع المنحصر بالحصر العقلى فى الاقسام الثلثة المتقدمة التى
تكلمنا فيها بناء على قاعدة اولوية الجمع على الطرح وحيث تبين لك عدم تقدم
الجمع على الترجيح ولا على التخيير مط فلنرجع الى ترجيح الاقوال عند التعادل والعجز
عن الترجيح سواء امكن الجمع ولم نقل به او لم يمكن اصلا وهى التساقط وعدمه
ثم على القول بعدمه فالحكم اما الاحتياط او التخيير او التوقف ونقول انه لا بد
اولا من بيان معنى التساقط ثم الشروع فى المقصود فالمراد منه عند تعارض الدليلين
الظنيين وتعادلهما التساقط واسا بمعنى تنزيلهما منزلة العدم والرجوع الى ما
يقتضيه الاصول سواء طابقت احدهما كالاباحة لو فرض كون مدلول احد
المتعارضين الوجوب والاخر الاباحة او خالفتهما كما لو كان مدلول احدهما
الوجوب والاخر الاستحباب او الحرمة مثلا الا التساقط فى الجملة بمعنى عدم العمل بمدلول
كل واحد منهما على وجه التعيين واما بالنسبة الى نفى الثالث فلا بل يعمل بهما
بالنسبة اليه فان هذا لا معنى له لما سيجئ انشاء الله الا ان يحصل العلم منهما
او من الدليل الخارجى بنفى الثالث فح لا يمكن العمل بالاصل المخالف لهما والمراد
من المتعارضين الامارات اللتان يكون حجيتهما من باب الظن النوعى الذى
يلاحظ فى حجيته كون نوعه مفيدا للظن وان تخلف عنه الظن الفعلى بحسب
بعض الموارد لوجود المانع لا من باب الظن المطلق لانه اذا كان حجيتهما من باب الظن
المط وبرهان الانسداد لزم الاستحالة لتعارض الظنين الشخصيين كما تقدم اذا علمت معنى
التساقط فاعلم انه يمكن ان يستدل على التساقط ويقال ان الاصل فى المتعارضين

[Margin notes:] عه
بمعنى فرضهما كان لم يكونا والرجوع الى الاصول طابق احدهما ام خالف منه
عه
والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه معنى التساقط كما مر منه

عدم حجية كل واحد منهما لان دليل الحجية تختص بغير صورة التعارض بيان ذلك ان الادلة الدالة
على حجية الادلة التي وقع التعارض بينهما سواء كانت اي ادلة الاعتبار لفظية كاية النبا
بالنسبة الى الخبر الواحد مثلا او لبية كالاجماع مثلا بالنسبة اليه لم تشمل صورة
التعارض اما اللفظ فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه لا يخ
اما ان تدل على وجوب العمل عينا بكل من خبري العدل مثلا فلا ريب ان وجوب العمل
عينا بكل من المتعارضين مستلزم للمح لانه اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما على وجه التعيين
فيتساقطان عن درجة الاعتبار ويصير وجودهما بمنزلة العدم فيصيران كلا حجة فح يمكن
العمل بالاصل الموافق والمخالف لان الخبرين صارا بمنزلة العدم واما ان تدل في صورة
عدم التعارض على وجوب العمل بخبر الواحد عينا وفي صورة التعارض على وجوب العمل باحدهما
على وجه التخيير فلا يجوز ح العمل بالاصل المخالف بل لا بد من العمل بالاصل الموافق
ولا ريب في انه لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري
بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد اذ ليس هذا الا القول باستعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد اما في كلا معنييه او استعماله في معناه الحقيقي والمجازي وكلاهما
اما باطل او مرجوح فح يتساقطان ويجوز الرجوع الى الاصل الموافق والمخالف والعمل
على طبق احدهما فان قلت وجوب العمل بهما او باحدهما وان سقط بالتعارض لكن لازمهما
وهو عبارة عن نفي الثالث باق فلا يجوز العمل على الاصل المخالف لهما مثلا اذا ورد خبر
دال على وجوب شيء كاغتسال الجمعة وخبر اخر دال على استحبابه كنفي الغسل للجمعة فوجوب
العمل بالاول يستلزم نفي اباحة غسل الجمعة مثلا وكذا وجوب العمل بالثاني يستلزم
نفي اباحته فاذا تساقطا وارتفع وجوب العمل بهما او باحدهما لم يرتفع لازمهما وهو نفي الاباحة
فاذا كان الاصل المخالف هو الاباحة كيف يجوز العمل به مع ان نفيها لازم المتعارضين
فاذا لم يمكن العمل بهما من حيث التعارض والتساقط في مورد التعارض لا يحكم بعدم جواز
العمل بهما في مورد التوافق والتصادق فالقول بالتساقط والرجوع الى
الاصل ولو كان مخالفا باطل وليس في محله قلت قد ذكرنا ان معنى التساقط التساقط

راسا

راسا بمعنى تنزيلهما منزلة العدم وجعل الحجية فيهما كاللاحجية فاذا صار الملزوم وهي حجية
العمل في كل واحد منهما بمنزلة العدم وزال حجيته فكيف يبقى اللازم مع كونه تابعا
للملزوم وقد زال المتبوع فلا بد من زوال التابع معه فان قلت زوال المتبوع والملزوم
لا يستلزم زوال التابع واللازم مط وفي جميع الموارد كما نشاهد في غير واحد من المواضع
مثل ما لو ورد في خبر من قال بالتفويض او بالتجسيم فهو كافر فحكم بنجاسة من قال بالتفويض
او بالتجسيم مع عدم الحكم بكفره مع ان النجاسة لازمة للكفر وهو ملزوم وزوال الملزوم
هنا لم يستلزم زوال اللازم قلت فرق بين هذين الموردين وامثالهما والمورد التسا
وامثاله فان الكفر من المسائل الاصولية التي لا يمكن اثباتها بخبر الواحد بخلاف نجاسته
فان الحكم بالنجاسة من الاحكام الفرعية التي يمكن اثباتها بخبر الواحد فارتفاع
اللازم هنا وهو الكفر لعدم وجود المقتضي للحكم به لكونه من المسائل الاصولية و
عدم ارتفاع لازمه وهو النجاسة لوجود المقتضي لاخذه وهو كونه من المسائل الفرعية
فتدبر مع ان كلامنا هناك في الدليلين المتعارضين وليس هنا دليلان بينهما تعارض
حتى يوجب ارتفاع الملزوم يستلزم ارتفاع اللازم نعم لو فرض كون مقصود المخبرين
بالخبرين الاخبار عن الحصة بعد التسالم على القدر المشترك كالمجيء مثلا بان اخبر
عدل بانه جاء زيد واخر بانه جاء عمرو وكنفي الاباحة بالنسبة الى اغتسل وينبغي اذا
فرض ان مقصود المخبرين بهما الاخبار عن حصة الوجوب والاستحباب بعد تسالمهم على
القدر المشترك وهو نفي الاباحة لصح القول بعدم جواز الرجوع ح الى الاصل المخالف
بعد تساقطهما واما اللبي فاذا ادعى الاجماع مثلا على حجية خبر الواحد فنسأله
عن مدرك الاجماع ومستنده فان لم يجب عن المدرك ولم يبينه بل ادعى حصول
الاجماع له من غير ان يستند في دعواه الى مدرك معتبر فلا ينبغي ان يلتفت الى
قوله ويتكلم معه وان استند فيه الى مدرك صحيح واجاد قلنا الاجماع مسلم في صورة
عدم التعارض فان في صورة التعارض لا يمكن ان يثبت الاجماع العمل بهما او باحدهما
معينا لاستلزامه اما المح او الترجيح بلا مرجح مع ان لنا ان نقول باختصاصها بغير التعارض

ان

انّه ليس فيه عموم او اطلاق لفظى تقييد العموم في بتساقط الخبرين ويمكن الرجوع الى
مطلق الأصل سوا كان موافقاً لاحدهما ام مخالفاً لهما والجواب امّا عن الايراد على
الدليل اللفظى امّا عن قوله يلزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد الخ فنجيب بان
هذا ليس الّا نظير ما لو ورد الامر بالصّلوة مثلاً وقلنا بكونها اسماً للاعم فبضميمة ما
دل على اعتبار الأجزاء الغير المقوّمة للماهيّة من قبيل التّقييد فاذا لم يكن للمقيد
اطلاق كان قام الاجماع على جزئيّته فى الجملة او على وجوب المركب من هذا الجزء فى
حق القادر عليه كان التّقييد المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنّسبة الى القادر
امّا العاجز فيبقى اطلاق الصّلوة بالنسبة اليه سليماً عن المقيد فيحكم بعدم سقوط
الباقى وكذا الكلام فى الشروط فكما لا يلزم هنا من ذلك استعمال لفظ المطلق فى
المعنيين اعنى المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة
الى القادر لان المطلق كما حقق فى محله موضوع للماهيّة المهملة الصّادقة على المجرد
عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك لكان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك فان
الخطاب الوارد بالصّلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقاً مع كونهم
مختلفين فى الصحة والمرض والسّفر والحضر وفى التمكن من الماء وعدمه ونحو
ذلك وكذا غير الصّلوة من الواجبات فكذلك لا يلزم فيما نحن فيه من ذلك استعمال اللفظ
فى اكثر من معنى واحد لان ادلة الاعتبار انّما تدل على وجوب العمل بخبر الواحد عيناً
ففى صورة عدم التّعارض لا اشكال فى وجوب العمل به على وجه التعيين وفى صورة
التّعارض ايض يدل على وجوب العمل على التعيين الّا انّ التخيير يأتى من جهة حكم العقل
بسبب عدم امكان العمل بالمتعارضين معاً كالوجوب والحرمة مثلاً لا من جهة الشرع
حتّى يرد انه اذا دل دليل الاعتبار على انه يجب العمل به عيناً مع كونه سليماً عن المعارض
واذا لم يكن سليماً يجب العمل به على وجه التخيير يلزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى
واحد وهو نظير ما ترى انه اذا ورد عن المولى خبران متعارضان الى العبد ان العقل لا
يرضى بتركهما معاً بل يأمر بالعمل باحدهما على وجه التخيير ويؤيده العرف والاعتبار

اى لو كان استعمال المطلق فى المقيد مجازاً او اريد فى استعمال واحد كلاهما يلزم استعمال الاكثر المطلقات فى معناها الحقيقى والمجازى لان الخطاب الوارد بالصّلوة الى احمد
محمد الحسينى

وامّا عن قوله انتفاء الملزوم اى وجوب العمل بالخبرين يستلزم انتفا اللازم اى نفى
الثالث فيجوز العمل بالاصل المخالف فنجيب بان حجيّة الدليلين المتعارضين بل حجيّة مطلق
الدليل عندنا من باب الظن النوعى ويمكن اذا تعارض الظن النوعى مع مثله ان
يتساقطا ويحصل ظن نوعى على انتفاء الثالث كما انه بناء على مذهب من يجعل حجيّة
الادلة من باب الظن الشخصى عند تعارض الدليلين الامارتين كالخبرين مثلاً وتساقطهما يمكن ان
يستلزما حصول ظن شخصى على نفى الثالث واذا جاز حصول ظن نوعى على نفى الثالث
من الظنين النوعيين فكيف يجوز ان يجوز العمل بالاصل المخالف ويحكم مط بان انتفا الملزوم
يستلزم انتفاء اللازم والحاصل ان انتفا الملزوم لا يستلزم انتفا اللازم مط حتى
عدم الرجوع الثالث وهو الاباحة فى المثال المتقدم منه
فيما نحن فيه فان اللازم فيما نحن فيه ظن نوعى حصل من الظنين النوعيين المتعارضين
الملزومين لهذا اللازم وبانتفا الملزوم هنا لا ينتفى اللازم لان اللازم حجيّة من باب الظن
النوعى كما ان حجيّة الملزوم كانت من باب الظن النوعى فلا يجوز الرجوع الى الاصل المخالف
ح وامّا عن الايراد على الدليل اللبى فجوابه انه بعد فرض ثبوت الاجماع نقطع بانه لا
ينحصر بغير مورد التعارض بل يشمل التعارض ايض لان المراد منه الاجماع على وجوب
العمل بالخبر الواحد مثلاً شأناً بمعنى ان من شان الخبر الواحد ان يعمل به وليس المراد من الاجماع
لزوم العمل به فعلاً حتى يقال فى مورد التعارض لا يمكن العمل بالخبرين فعلاً فالاجماع مختص
بصورة عدم التعارض مع ان كلامنا فى تعارض الدليلين فاذا لم يثبت دليليته الخبرين بالاجماع
فكيف يصدق التعارض بينهما ونوضح ذلك ان المفروض قيام الاجماع على ان كلا منهما واجب
العمل لولا المانع الشرعى وهو وجوب العمل بالاخر اذ لا نعنى بالمتعارضين الا ما كان كذلك وامّا ما
كان وجود احدهما مانعاً عن وجوب العمل بالاخر فهو خارج عن موضوع التعارض لان الامارة
الممنوعة لا وجوب للعمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارض
الاخرى فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذا لا بوجودها ولا
بوجوبها ومن هنا تبين انه لا معنى لتوهم البعض ان السّر والسبب من ادلة الامارات التى
ليس لها عموم لفظى هو حجيتها مع الخلو عن المعارض لذا علمت انه لا فرق بين كون ادلة الاعتبار من

اى نفى الثالث وهو الرابعة
فى المثال المتقدم منه

وجوب التعييني

قبيل الاجماع او العمومات فنقول ادلة الامارات سواء كانت لفظية كاية النبأ مثلا او لبية كالاجماع انما دل على وجوب العمل بخبر العدل على وجه التعيين والمراد من الوجوب التعييني الشأني بمعنى ان من شان خبر العدل وجوب العمل بقوله لولا معارضة خبر العدل الاخر معه وحين التعارض ياتى التخيير من قبل العقل مثلا اذا دل الدليل على وجوب اطاعة الوالد والوالدة وصدر الامر من قبلهما على وجه التعارض بحيث لا يمكن العمل بهما معا او ورد خبر بانه لا تبطلوا اعمالكم واخر بانه جنبوا النجاسة عن المسجد وانت بعد الشروع فى الصلوة رايت النجس فى المسجد فيمنع ايجادهما فى الخارج فى ان واحد فالعقل فيهما وفى امثالهما كانقاذ الغريقين واطفاء الحريقين يحكم بالتخيير واخذ واحد منهما وترك الاخر لعدم امكان العمل بالمتعارضين والتكاليف الشرعية كلها مقيدة بالامكان فاذا لم يمكن العمل بهما معا لا يجوز العقل تركهما اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله وليس المراد من الوجوب التعييني الوجوب الفعلى حتى يقال اذا لم يمكن العمل بكليهما معينا او بالفعل يتساقطان ولا يعمل بهما راسا بل يرجع الى الاصول ويصير المتعارضان كاللاحجة فيعمل على مقتضى الاصول بل المراد منه الوجوب التعييني الشأنى كما ذكرنا وليس المراد من التخيير التخيير الشرعى حتى يرد عليه انه يلزم ان يراد من ادلة الاعتبار فى صورة عدم التعارض الوجوب العينى وفى صورة التعارض الوجوب التخييرى وهذا استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد وهو اما باطل او مرجوح ثم لو سلمنا ان المراد من الوجوب الذى يستفاد من ادلة الاعتبار الوجوب التعيينى الفعلى لا الشأنى كما هو الحق لكن نقول اذا دل الدليل كالخبر مثلا على انقاذ كل غريق واطفاء كل حريق ففى صورة عدم التعارض يجب وجوبا عينيا مثلا انقاذ واطفاء اى غريق وحريق رايته مشرفا بالغرق والحرق لوجود المقتضى وهو المصلحة التى من جهتها جاء الامر بالانقاذ والاطفاء وعدم المانع منهما فيلزم العمل به وفى صورة التعارض وتزاحم الحقين الوجوب التعيينى الفعلى موجود لوجود المقتضى ايضا وهو المصلحة التى كانت فى الانقاذ والاطفاء الا انه لوجود المانع لا يمكن العمل بهما للزوم المحال ولا باحدهما على وجه التعيين للزوم الترجيح بلا مرجح وح لا يحكم العقل بترك المتعارضين راسا وعدم العمل بهما اصلا بل انما يحكم بالاخذ والعمل باحدهما لا بعينه لوجود المقتضى وعدم المانع لان المانع حين العمل باحدهما معينا انما هو

تفويت

تفويت مصلحة الاخر وكذا فى العكس فان العمل بالاخر مستلزم لتفويت المصلحة عن معارضه المعين واذا قلنا بلزوم العمل باحدهما لا بعينه يرتفع المانع لانا لم نقل بلزوم العمل باحدهما المعين حتى يلزم من العمل به تفويت لمصلحة الاخر فح لا يكون فى مقابل احدهما لا بعينه احد المتعارضين حتى يقال العمل بهذا مستلزم لتفويت مصلحة الاخر فتدبر واذا كان كذلك فالمقتضى موجود والمانع مفقود وكلما كان المقتضى موجودا والمانع مفقودا يجب العمل به فيجب العمل باحد المتعارضين لا بعينه وهذا هو التخيير العقلى المتقدم ذكره وهذا المعنى من الوضوح بحيث لا يكاد يخفى لا دنى متامل بل ليس هذا الا كالشكل الاول فى كونه بديهى الانتاج ففى مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء كيف يصح ان يقال بانهما يتساقطان ويرجع الى الاصول مع ان العقل لم يرض بتركهما راسا بل يحكم بوجوب العمل باحدهما لا بعينه لوجود المقتضى وعدم المانع واعلم ان التزاحم لا يكون بالنسبة الى الدليل فان بين كل واحد من الادلة مع الاخر كانقذ كل غريق واطف كل حريق واطع والدك واطع والدتك ويجب الصلوة عند الكسوف وعند الخسوف لا تزاحم بين الحقين بل التزاحم انما يكون فى الموارد من باب البخت والاتفاق لا مط كما لو امر الوالد باكرام زيد والوالدة باهانته او غرق زيد وعمرو او حرقا فى ان واحد او غرق زيد وحرق عمرو وكذا او احترق القرص فى اثناء الصلوة فقد يرتفع بصير التعارض من باب تزاحم الحقين فى الموارد المذكورة فيجب العمل باحدهما لا بعينه من باب التخيير العقلى وقد لا يكون تعارض وتزاحم اصلا بل يكون بينهما تصادق كالو امر الوالد بانقاذ زيد فى وقت والوالدة بانقاذ عمرو فى اخر واستتر القرص فى غير اثناء الصلوة مع عدم ضيق الوقت فلا تزاحم ولا تخيير وقد علم مما ذكرنا انه لا تزاحم بين الحكمين الكليين الالهيين فى مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فان معنى الاول وجوب اكرام العلماء والثانى حرمة اكرام الفساق وفى زيد العالم الفاسق لا يمكن العمل بهما فلا بد من التصرف فى احد الطرفين واخراجه عن ظاهره وعمومه وحيث لا شاهد للتصرف فى احد الطرفين فيتعارض الاصلان ويسقط الدليلان عن الحجية فى مورد التعارض فى وجه فلا يثبت التخيير العقلى ووجوب العمل

باحدهما

باحدهما لا بعينه لما ذكرنا من عدم التزاحم بين الحكمين والاحتياج الى التصرف في احد
الطرفين واما تعارض الخبر مع الاجماع المنقول كان يدل الخبر على اكرام العلماء مثلا
والاجماع المنقول على تحريم اكرامهم فان هذا من باب تزاحم الحقين لان ادلة اعتبار
الخبر يدل على وجوب اكرامهم وادلة اعتبار الاجماع المنقول تدل على حرمة اكرامهم ولا
يمكن التصرف في احد الطرفين مط ولا في كليهما بل لا بد من الاخذ باحدهما او طرحهما
معا والعقل يحكم بالاخذ باحدهما لا بعينه فيثبت التخيير العقلي وبالجملة حاصل
المرام ان الذي يقوى في النظر وفاقا لبعض اهل النظر انه لا بد في المقام من القول بالتفصيل
فنقول التحقيق ان يقال ان الموارد مختلفة فقد يحكم بالتساقط وقد يحكم بالتخيير وقد يحكم
بالتوقف اما الاول فهو في موارد تعارض الاصول كتعارض الاستصحابين والبرائتين
والاشتغالين واصالتي الطهارة واصالتي الحقيقة وغيرها من الاصول اللفظية
او العملية فاذا تعارض استصحابان مثلا دالان على طهارة الانائين بواسطة العلم
الاجمالي بانتقاض احدهما لا يمكن الاخذ بواحد منهما كما في الشبهة المحصورة والسر في التساقط
ان القول باعتبار العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين يكفيك الاجتناب عن احدهما
بدلا عن الواقع فانه لا ينافي اعتبار العلم الاجمالي بل يؤكده ولما كان المفروض عدم
وجود دليل مقتضٍ لجعل احدهما بدلا عن الواقع فيحصل التنافي بين دليل اعتبار
العلم الاجمالي مع الاستصحابين المقتضيين لطهارة الانائين فلا بد اما من طرح
العلم الاجمالي والاخذ بالاستصحابين في الحكم بطهارة الانائين شرعا او من القول بعدم
اعتبار شيء من الاستصحابين لان اعتبار احدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح واعتبار واحد
لا بعينه على سبيل التخيير ايض غير مجامع مع العلم الاجمالي الا مع اعتبار البدلية المفقودة
في المقام لفقد دليله وادلة الاستصحاب الجاري في كل واحد من الانائين لا تصلح
لاثبات الواحد على سبيل التخيير او التعيين بدلا عن الواقع لان مفاد الاستصحاب
في كل منهما ليس جعل الاخر بدلا عما يقتضيه العلم الاجمالي من اثبات الواقع بل مفاده
انما هو جواز الاستعمال وعدم لزوم الاعتناء بالعلم الاجمالي وبالجملة ليس مفاد

اي لا يمكن التصرف في احدهما المعين اذ ليس امر من قبيل النص والظاهر ولا في احدهما لا بعينه لعدم وجود شاهد واحد منهما ولا في كلا الطرفين لعدم وجود الشاهدين الخارجيين فافهم منه سلمه الله تعالى

لا يجامع القول باعتبار الاستصحابين معا ولا احدهما الا عند جعل الاخر بدلا عن الواقع كما يقول عند حصول العلم الاجمالي صح

الاستصحاب في صورة العلم الاجمالي على الوجه المعتبر الا كافادة في صورة عدم ذلك كما
هو ظاهر فاتضح وجود التنافي بين مقتضى العلم الاجمالي ومقتضى الاستصحابين و
انه لا بد من رفع اليد عن العلم الاجمالي او عن الاستصحابين معا ولما كان المفروض
اعتبار العلم الاجمالي فلا بد من سقوط الاستصحابين عن درجة الاعتبار وهذا
هو المراد من التساقط وقد يقوى بناء على ان وجوب العمل بالادلة وحجيتها من باب
الظن الشخصي اذا تعارض كل واحد من الظنين الشخصيين مع الاخر بمعنى انه اذا تعارض
الدليلان اللذان يفيد كل واحد منهما الظن الشخصي لولا معارضة الاخر كالخبرين او
الاجماعين مثلا فح نقول بالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق او المخالف لكن الرجوع
الى المخالف انما هو في صورة عدم حصول ظن شخصي بنفي الثالث والا لم يجز الرجوع
الى الاصل المخالف اقول هذا في الحقيقة تعارض اللاحجة مع مثله اذ لا يخ اما ان يحصل
الظن باحد الطرفين فيصير الطرف الاخر موهوما فح لا تعارض او لا يحصل ظن منهما اصلا فلا
حجية فيهما فتعارضهما تعارض اللاحجة مع مثله او يحصل الظن الشخصي بكلا الطرفين
فقد سبق عدم امكانه وانه مستلزم للمح واما الثاني فهو في مورد بين الاول في تعارض
الخبرين على نحو التباين او العموم من وجه في وجه فان اخبار التخيير دالة على التخيير فيه
وهي كثيرة وسيجيء انشاء الله تعالى الاشارة الى جملة منها فان قلت هي معارضة بما هو اقوى
منها من اخبار التوقف والاحتياط قلت سيجيء الجواب عن ذلك ايض من انه لا بد من
حمل اخبار التوقف والاحتياط على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام جمعا
بين الاخبار والتفاتا الى الاشعار في بعضها كقوله حتى تلقى امامك وبالجملة اذا تعارض
خبران على نحو ما مر وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود مثله في الاخر فالمختار
التخيير في العمل بهما للاخبار الاتية الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بعمل
الاصحاب وهذا هو المعروف بينهم بل عن الم انه لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا ولا
ينافيه اخبار التوقف والارجاء الاتية لانها لا بد اما ان تنزل على صورة التمكن من الرجوع الى
الامام وبعض اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع البتة كما هو الظ من قوله وترد وا

الينا علمه وقوله عليه السلام ارجه حتى تلقى امامك او تنزل على التوقف فى الحكم الواقعى و
يعتبر الارجا بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهرى فقط ومن حمل
اخبار الارجا على النهى عن الترجيح والعمل بالراى واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم
فلعله اراد به هذا المعنى وفى كلام بعض الاجلة تصريح بكل من الوجهين ثم لو سلم
تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين بالترجيح
كما دلت عليه الاخبار الاتية بمنطوقها مع ان مقتضى قاعدة انسداد باب العلم ذلك
ايضا والمحكى عن صاحب الفوائد المدنية انه قد ذهب الى التفصيل بين حقوق الادميين
كالدين والميراث والنكاح والزكوة وبين العبادات المحضة كالصوم والصلوة فحمل
اخبار التخيير على الثانى واخبار التوقف على الاول عن الافعال الوجودية المبنية على
تعيين احد الطرفين والظاهر ان الداعى له على ذلك اختصاص مورد المقبولة الاتية الدالة
على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار
التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض فى غير حقوق الادميين جمعا وهذا
الجمع لا شاهد له من الاخبار ومخالف لظاهر الاصحاب هذا مضافا الى شمول المقبولة
لجميع الحقوق غير واضح بل ومحل نظر وعن الفاضل المجلسى قدس سره انه حمل اخبار
التوقف على الاستحباب واخبار التخيير على الجواز وعن بعض المحققين انه حمل اخبار التخيير
على المتناقضين واخبار التوقف والارجا على غير المتناقضين وعن ابن جمهور فى غوالى
اللئالى انه حمل اخبار التوقف الى ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير الى ما
يضطر الى العمل باحدهما وفى الجميع نظر لان كل واحد منها حمل ووجه جمع لا شاهد
له فى الاخبار ومخالف لظاهر الاصحاب هذا اقول ويحتمل حمل اخبار التخيير على ما يتعذر
الاحتياط فيه واخبار التوقف على ما يمكن ذلك فيه كما اذا دل احدهما على شرطية شئ
او وجوب الاخر على مانعيته او دل احدهما على وجوبه والاخر على تحريمه الا انه ايضا كسابقه
وجه جمع لا شاهد عليه ولا برهان يدل عليه الثانى فى كل ما كان من قبيل تزاحم
الحقوق لا من باب التعارض سواء كان بين الخبرين او غيرهما ولكن يشترط فى جعل تعارض

[illegible] ولعل نظره ... العرف ... والعقلاء ... لا تقديمه

الدليلين من قبيل تزاحم الحقوق كون حجيته من باب مجرد الموضوعية والتعبد
وجود المصلحة فى العمل به بعينها سواء كان مضمونه مطابقا للواقع ام لا لا من باب
الطريقية والكشف عن الحكم النفس الامرى نوعا او شخصا وبعبارة اخرى ان يكون حجية
الخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعا سببا شرعيا لوجوبه
ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما
مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما فى كل واجبين متزاحمين فح اذا
تعارض خبران لا بد من الحكم بالتخيير العقلى المتقدم ذكره لانه لا تعارض بينهما فى الحقيقة
ح وان فرض كون مدلول احدهما الوجوب والاخر الحرمة لانا اذا بنينا على كون الحجية
فى الاخبار من باب التعبد الصرف وعلى كون مدلول اية النبا مثلا وجوب الاخذ بقول
العادل من حيث انه قول العادل لا من باب كونه كاشفا عن الواقع ظنا فيكون الحال
فيه كالحال فى تزاحم الحقين فى الغريقين بالنسبة الى الانقاذ بل مقتضى عموم الادلة
وجوب نفاذهما معا فكذا فى الخبرين المتعارضين مثلا فان مآل القول بالتعبد فى
العمل بخبر الواحد الى ان المطلوب هو الاخذ بخبر العادل مع الاغماض عن كون ما اخبر به
مطابقا للواقع او مخالفا له لمصلحة موجبة للعمل به فمع التزاحم يكون مقتضى عموم
الدليل الدال على وجوب الاخذ به العمل بهما معا ولا تعارض بينهما فى الحقيقة بل
التزاحم من اجل عدم تمكن المكلف من الاخذ بهما لمكان اختلاف مدلوليهما او بوجه اخر
اذا جعلنا مناط وجوب العمل بخبر الواحد كونه خبر عادل مثلا لا كونه طريقا الى الواقع
ظنا فلا ريب فى وجود المناط المزبور فى كلا الخبرين عند التعارض فيكونان واجبى
العمل من حيث عموم الدليل ولا مانع عن الحكم به الا عدم قدرة المكلف من الاخذ
بهما معا فى حالة واحدة بل انما يتمكن من العمل بواحد منهما لمكان اختلافهما فى
المدلول ولازم ذلك وجوب الاخذ باحدهما على سبيل التخيير العقلى لانه لا مخصص
للعموم الدال على وجوب العمل الا عدم تمكن المكلف فلا بد من الاقتصار فى التخصيص على
المقدار الذى لا يتمكن منه وهو واحد منهما اذ لو لم يمكن احراز المصلحتين يحكم بالجاد

احدى المصلحتين لا بعينها لئلا يلزم تفويتهما معاً **وربما يستدل** على وجوب التوقف في المقام بانه لا يمكن القول بوجوب كل واحد من المتعارضين على سبيل الوجوب العيني لمكان عدم التمكن ولا القول بوجوب واحد معين لعدم المرجح ولا القول بالوجوب التخييري عند التعارض وحده لانه يلزم منه خلو حجية الخبر عن الدليل عند عدم التعارض او استعمال الدليل الدال على الحجية في ازيد من معنى واحد وكلاهما فاسدان ولا القول بوجوب العمل بالخبر عيناً في صورة عدم التعارض وباحدهما تخييراً لا بعينه في صورة التعارض لان احدهما لا بعينه ليس من افراد الخبر بل هو فرد منتزع عنهما فلا بد من وجوب العمل بواحد معين عند الله مجهول عندنا وهو ما طابق الواقع دون ما خالفه ولازم ذلك التوقف وفيه انا نمنع عدم امكان القول بوجوب العمل بكل واحد منهما عيناً بعد تقييد الوجوب بالقدرة والتمكن كما هو كذلك في جميع الواجبات الشرعية بحكم العقل القاطع **لا يقال** اذا كان المقدور من المكلف الاتيان بواحد منهما لمكان عدم القدرة باتيانهما معاً فطلبهما معاً منه لغو ولو كان الطلب مشروطاً بالقدرة **لانا نقول** انما يلزم اللغو مع وحدة المخاطب ووحدة حاله بالنسبة الى التمكن والعدم واما مع فقد احد القيدين فلا يلزم اللغوية بل من هذا القبيل تمام الخطابات المشروطة الواردة في الشرع مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان الظاهر توجيهه الى كل احد من دون تخصيص غاية الامر ان مدلوله امران احدهما ان الحج واجب لمن استطاع والآخر نفي الوجوب عمن لم يحصل له الاستطاعة سلمنا وجوب التخصيص وعدم كفاية التقييد بالقدرة عقلاً في تصحيح عموم الخطاب لكن لا يلزم ايضاً ما ذكر من التوقف عند حصول التعارض وذلك لان سبب التخصيص حينئذ ليس الا العجز وعدم القدرة على العمل بالخبرين معاً فليس لازمه اخراج واحد معين او غير معين او رفع اليد عن ظاهر الوجوب العيني بل لازمه اخراج عنوان المعجوز عنه عنه فكل ما اختار المكلف العمل به يكون الآخر معجوزاً عنه فيسقط وجوبه واما و لا يرد عليه محذور اصلاً كما لا يخفى فظهر كون المحقق التخيير عند تعارض الادلة

الاجتهادية التي يكون المدار فيها على التعبد لا على الكشف ولعله لا اشكال فيه نعم الاشكال فيه من حيث الصغرى اي من حيث تمييز كون حجية الدليل من باب التعبد الصرف او من باب الكشف عن الواقع واما الثالث ففي كل دليلين تعارضا ولم يكن الحجية من باب التعبد بل من باب الكشف والطريقية والظن النوعي كما هو ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق باعتبار كون هذه الادلة مفيدة للظن وموصلة الى الواقع في اغلب الاوقات وان لم توصل اليه احياناً فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معاً كما يعلم ارادته بكل من المتزاحمين في نفسه فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف لا بمعنى ان احدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم نرجح بالاصل الخبر المطابق له فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل من المتعارضين كما ان التخيير العقلي مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل ووجه التوقف انه اذا قلنا بكون الحجية من باب الطريقية فلا ريب في كون احدهما طريقاً دون الآخر فيذهب مناط الحجية عن احدهما دون الآخر لكن لمكان الجهل بما هو طريق الى الواقع لا بد من التوقف والرجوع الى الاصل الموافق لانه اذا علم ان احد الخبرين مثلاً مطابق للواقع قطعاً فلا يجوز الرجوع الى الاصل المخالف لهما قطعاً لان حجية الادلة من باب الايصال الى الواقع غالباً فاذا وقع التعارض بينهما وعلمنا ان احدهما مطابق للواقع فكيف يجوز العمل بالاصل المخالف لهما هذا اي القول بالتوقف والرجوع الى الاصل الموافق اذا لم يجعل الاصل من المرجحات والا فيخرج الكلام عن محل النزاع لان الكلام في المتعارضين المتعادلين بحيث لا يوجد مرجح في احد الطرفين يكون سبباً لتقديمه على الطرف الآخر واما اذا وجد المرجح في احد

الطرفين وهو الاصل الموافق لاحدهما فلا يصدق التعادل عليهما بل يدخل في المقصد
الاتي والحاصل ان المدار في حجية الادلة الى الطريقية والكشف عن الواقع غالبا
فحين التعارض الطريقية والكاشفية في كل واحد من الطرفين موجودة فيحصل
العلم والقطع بنفي الثالث وبعد التوقف من جهة التعارض لا يجوز الرجوع الى
الاصل المخالف بل لا بد من الرجوع الى الاصل الموافق من باب المرجعية ان لم
نجعل الاصل من المرجحات لكن المشهور بينهم خلافه كما سيجيء بيانه في مبحث كون
الاصل مقررا او ناقلا انشاء الله تعالى واعلم ان حكم التعادل في الامارات المنصوبة في
غير الاحكام كما في اقوال الرجال واهل اللغة يستلزم التوقف لان الظاهر اعتبارها
من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي
وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف فالرجوع الى ما
يقتضيه الاصل في ذلك المقام الا انه اذا جعلنا الاصل من المرجحات لم يتحقق
التعادل بين الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض
عدم جواز الرجوع الى الثالث لا نطرح للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه
هو الاصل في المسئلة المتفرعة على مورد التعارض مثل ما لو فرضنا تعادل اقوال
اهل اللغة في معنى الجذع من الشاة في الاضحية او معنى الصعيد او الغناء فانه يرجع
الى الاصل في المسئلة الفرعية وبالجملة هذا اي القول بالتوقف تماما هو بناء على ما
يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية مع القول
بعدم تمامية اخبار التخيير وعدم مقاومتها لمعارضها او فرضنا المتعارضين غير
خبرين والا فالاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على التخيير بين الاخبار مع فقد
المرجح فان قلت فعلى هذا القاعدة المزبورة اي التوقف والرجوع الى الاصل الموافق
منافية لاخبار التخيير كما ان فتخير احدهما وامثاله فان معنى التخيير الاخذ باحد الطرفين سواء
كان موافقا للاصل او مخالفا له واذا كان كذلك فلا يجوز القول بعد التوقف بالرجوع الى
الاصل الموافق بل لا بد من القول باخذ احدهما سواء كان موافقا للاصل او مخالفا

له كما هو مفاد اخبار التخيير قلت ان هذا الكلام حسن ان جعلنا التخيير بمعنى اخذ
اي فرد اراد العامل من المتعارضين للعمل فان معنى اذا فتخير احدهما بمعنى ايا منهما
شئت واخذت سواء طابق الاصل او خالفه يجوز لك الاخذ به واما اذا جعلناه بمعنى
انه لا يجوز تركهما معا بل لا بد من عدم الرجوع الى الدليل المخالف لهما فحينئذ اذا اوجبنا
العمل بالاصل الموافق لاحدهما لا ينافي اخبار التخيير لان اخبار التخيير دل على عدم
تركهما معا والرجوع الى الدليل المخالف لهما وحين العمل بالاصل الموافق لاحدهما
لم نتركهما معا بل انما نعمل باحدهما فلا اشكال بحمد الله تعالى وكيف كان فاذا تعادل
الامارتان ولم نحكم بالتساقط فهل نحكم بالتخيير او بالعمل بما طابق منهما الاحتياطا
او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين القصر والاتمام وكذا بين الظهر والجمعة
وجوه فالمشهور كما هو مذهب اكثر الفقهاء الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة
عليه ولم يعارضها سوى ما في مرفوعة زرارة الاتية المحكية عن عوالي اللئالي
الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلثة وهي ضعيفة ويرشدك الى ذلك
طعن المحدث البحراني في مقدمات الحدائق في ذلك التاليف ومؤلفه واما
اخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث ان التوقف في الفتوى
يستلزم الاحتياط في العمل كما في ما لا نص فيه فهي محمولة على صورة التمكن
من الوصول الى المعصوم ع كما يظهر من بعضها فيظهر منها ان المراد ترك العمل
وارجاء الواقعة الى لقائه ع لا العمل فيها بالاحتياط هذا ثم ان حاصل الفرق بين
التساقط واخويه ان لازم التساقط جواز الاخذ بالثالث الخارج عنهما معا الا
مع وجود دليل من خارج من علم اجمالي ونحوه على عدمه بخلاف التوقف
فانه وان كان كل واحد بالخصوص غير حجة الا انهما معا حجة في نفي الثالث ولا يحتاج
الى ملاحظة العلم الاجمالي ونحوه واما الفرق بين التساقط والتخيير فظاهر واما
بين التخيير والتوقف فهو انه بناء على التخيير يجوز الاخذ بكل واحد من الخبرين وان
كان احدهما مطابقا للاصل كالاباحة والاخر مخالفا له كالوجوب بخلاف التوقف

فانه لابد من الاخذ بما يطابق الاصل منهما اذا وجد كدوران الامر بين الوجوب و
الاباحة واما مع عدمه وكون كل واحد منهما مخالفا للاصل فربما يحكم بالتخيير عقلا
لكن التخيير هنا بين الاحتمالين لا بين الدليلين ويسمى هذا بالتخيير العقلي والتخيير
بين الاخبار بالشرعي **المقصد الثاني في الترجيح** وهو في اللغة جعل الشيء
راجحا كما تقدم يقال ارجح له ورجح اعطاه راجحا كما في ق وفي الاصطلاح تقديم
احد المتعارضين على الاخر في العمل لمزية له عليه بوجه من الوجوه بحيث لم
تكن تلك المزية ملغاة الغاها الشارع ولم تبلغ درجة الاعتبار ولم تكن هو هنا
للطرف الاخر فخرج بالقيد الاول ما لو كان احد الامارتين موافقة للقياس مثلا
فانه وان صدق عليه الترجيح اللغوي لكنه لا يشتمل عليه التعريف الاصطلاحي
لالغاء الشارع تلك المزية وخرج بالقيد الثاني ما لو كان احدى الامارتين
المعتبرتين موافقة لامارة معتبرة اخرى لانه اذا بلغ المرجح مرتبة الحجية يكون
معاضدا لاحدى الامارتين كالخبر الصحيح الموافق لاحدى الخبرين الصحيحين المتعارضين
فانه يسمى معاضدا لا مرجحا اللهم الا ان يجعل الخبران المتعاضدان كالدليل الواحد
ويجعل الكثرة فيه مرجحا له على الخبر الصحيح المعارض لهما فيصدق على الخبر الصحيح
الموافق لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين انه مرجح باعتبار الكثرة التي فيه
وكالكتاب اذا كان موافقا لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين فان موافقة
الكتاب وان كان مرجحا في الحقيقة الا انه في الاصطلاح لا يسمى مرجحا لكون
الكتاب بالغا مرتبة الحجية فاطلاق المرجح عليهما مسامحة واما القيد الاخير
فقد تقدم الكلام فيه حيث قلنا انه اذا جعل الطرف الاخر موهونا يسقط عن درجة
الاعتبار ويخرج عن محل البحث والتعارض ثم ان الترجيح انما يصدق اذا كان كل
واحد من الامارتين حجة في نفسه لولا معارضة الاخر واما اذا لم يكن حجة في نفسه
كالخبر الضعيف الموافق للكتاب فلا يصدق عليه ان موافقته للكتاب مرجح له و
كذا الخبر الضعيف المخالف للعامة فان مخالفة العامة انما تكون مرجحا اذا كان الخبر في

نفسه لولا المعارض حجة فوجوب العمل في الاول انما هو بحكم الكتاب لا الخبر الضعيف
فان الكتاب اذا حكم بحكم يلزم الاخذ به والعمل عليه بخلاف الثاني فان مخالفة
العامة لا يثبت حكما من الاحكام فلا يكون مرجحا للخبر الضعيف ولا يثبت بها
حكم فلا يلزم العمل على طبقه ثم ان الكلام في الترجيح يقع في مقامات الاول في بيان
ان الترجيح مطلقا مع قطع النظر عن اخبار الترجيح هل هو جائز وواجب اذا وجد في احد
الطرفين مرجح اولا بل اذا وجد نص للترجيح به وجب والا فلا فالمشهور على انه واجب مطلقا
والمحكي عن جماعة من العامة ومنهم القاضي ابو بكر والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية
وجريان حكم التعادل فالحكم فيما لو حصل الترجيح لاحدى الامارتين التخيير او التوقف
والرجوع الى الاصل كالمتعادلين كما تقدم في التعادل وعن السيد صدر الدين
انه قال بالتخيير وحمل الاخبار العلاجية كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكال
عليها بمعنى انه اذا تعارض الخبران وكان احدهما موافقا للكتاب مثلا فانما الاخذ به ثابت
وسهل لكن يستحب الاخذ بالخبر الموافق للكتاب ودليله انا لا نجد في الادلة المتعارضة
ما لا يكون في احد الطرفين من المرجحات شيء الا اقل قليل فانا نشاهد في اكثر
الموارد بالوجدان وجود المرجحات فان قلنا بوجوب الترجيح عند وجود المرجح لزم
تقييد اطلاقات اخبار التخيير بصورة عدم وجود المرجح التي ليست الا قليلا نادرا في غاية
الندرة وتقييد اطلاقات تلك الاخبار التخييرية وتخصيصها بصورة عدم وجود المرجح خلاف
الظاهر جدا فان شان الشارع في بيان الاحكام عموما لا بيان خصوص الموارد القليلة النادرة
فلا بد من حملها على الاستحباب والرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير
او التوقف والاحتياط والمحكي عنه انه قال بعد ايراد الاشكالات على العمل بظاهر
الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير
في العمل ان لم يحصل من دليل اخر العلم بمطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح
هو الفضل والاولى والجواب عن ذلك ان بيان الشارع الاحكام لو كان ابتداء من غير
سبق سؤال من السائل فمسلم انه لا يجوز تقييد اطلاقاته عليه السلام لكون غرضه من

... بالمرجح ... الشامل للوجوب ... وزعم بعض ... فان النسبة بينهما عموم مطلق

بيان الاحكام فى الصورة المفروضة بين الاحكام الكلية الالهية واما اذا كان بيانه
من اجل الجواب عن سؤال السائل فلا نسلم عدم جواز تقييد اطلاقاته وتخصيصها
ببيان احكام الموارد القليلة النادرة فان السائل اذا سئله عن خصوص حكم مورد
خاص فغلبته ان يجيب عما سئله ولعل اخبار التخيير من هذا القبيل فالقول بحمل اخبار
الترجيح على الاستحباب منه بعيد غايته وكيف يحمل الامر بالاخذ بمخالفة العامة وطرح
ما وافقهم على الاستحباب مع ورود التعليل بان الرشد فى خلافهم وان قولهم فى
المسائل مبنى على مخالفة امير المؤمنين ع فيما يسمعونه منه وكذا مع الامر بطرح الشاذ
النادر مع ان ظاهر سؤالاتهم عن المعصومين تدل على ان مرادهم ان يبينوا لهم
تكاليفهم الواجبة عليهم والجواب لهم عنهم انما يدل بظاهره على الوجوب كما فى
خذ ما وافق الكتاب وغيره لا سيما مقبولة عمر بن حنظلة فان فقراتها ظاهرة بل صريحة
فى الوجوب مع ان فى اخرها قوله ع فارجه حتى تلقى امامك فانه ع امر فى صورة
تساوى الامارتين من جميع الجهات بالارجاء والتوقف فكيف يجوز للسيد ان يقول
فى صورة وجود الرجحان فى احد الطرفين بالاستحباب والتخيير فان التخيير معناه جواز
الاخذ بالطرف المرجوح ايض وهذا مناف لقول المعصوم ع فى المقبولة فانه ع فى صورة
التساوى لم يامر بالتخيير بل بالارجاء والتوقف والسيد ره يقول بجواز اخذ المرجوح حين وجود
المرجح فى الطرف الاخر وهذا بعيد عن مثله جدا سيما اذا لاحظت قوله ع فى خبر اخر
فاعرضوه على كتاب الله واذا كان الروايات المختلفة مخالفا له فاضربوها عرض الحائط وانه
زخرف فان المفهوم من الامر بالضرب بعرض الحائط ليس الا وجوب العمل بالراجح من
الموافقة للكتاب لا انه يستحب العمل بالراجح كما قال به ره وبالجملة الاخبار التى تدل
على ان كل خبر مخالف للكتاب فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يوخذ
به وانه يرد وان لم يكن موردها مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تتناولها
من جهة العموم والفحوى ايض ومع لا يصح القول بان الراجح مستحب فلا يجوز الحمل على
الاستحباب ولا ريب ان التفصى عن الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من ذلك

الحمل ثم لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على
الاستحباب فلو لم يكن الاول اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لان حكم الشك
باخذ احد المتعارضين اذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب اخذ ما احتمل تعيينه
وسيجيئ توضيحه وبيانه ولثقة الاسلام رئيس المحدثين فى الكافى عبارة مغلقة
موهمة كونه قائلا بالتخيير مطلقا كالسيد وهى انه قال فى اوله فاعلم يا اخى ارشدك الله
انه لا يسع احدا تمييز شيئ مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برايه الا ما اطلقه العالم
بقوله اعرضوها على كتاب الله جل وعز فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب
الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد فى خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط و
لا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايما
اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى كلامه علت فى فراديس الجنان اقدامه اقول
اولا انه قدس سره حصر المرجحات على الثلثة اى موافقة الكتاب ومخالفة العامة و
المجمع عليه حيث اتى بلفظ الحصر فانه قال لا يسع احدا تمييز شيئ الى ان قال الا ما
اطلقه الخ والحال ان المرجحات لا تنحصر فى الثلثة المزبورة بل الاعدلية والافقهية و
الاورعية والاوثقية الى غيرها كما سيجيئ انها من المرجحات ايض وثانيا انه رد
علم ذلك كله الى العالم واختار التوقف فى الفتوى والتخيير فى مقام العمل فان كان
مراده من رد الكل الى العالم رد الكل حتى الاقل المعروف من جميع ذلك كما هو الظ
من اطلاق كلامه فح يكون مخالفا للمشهور لانه بعد ورود النص بالعرض على الكتاب مثلا
ومعروفية المورد الموافق للكتاب مثلا عن المورد المخالف له حكم برده الى العالم وقال با
بالتوقف ثم بالتخيير فى العمل وان كان مراده رد غير الاقل المعروف الى العالم وقوله بالتخيير
فيه وحده فح لا يكون مخالفا للمشهور مطلقا بل فى الجملة اى فى صورة عدم وجود شيئ من
المرجحات الثلثة التى ذكرها ويمكن ان يقال لعله ترك الترجيح بالاعدلية والاوثقية ونحو
ذلك لان الترجيح بذلك مركوز فى اذهان الناس غير محتاج الى التوظيف حتى يحتاج

الى البيان فتدبر وعن بعض الاخباريين ان وجدها له هذه المرجحات كون اخبار
كتابه كلها صحيحة وقوله ولا نعلم من جميع ذلك الا اقله اشارة الى ان العلم بمخالفة
الرواية للعامة زمن صدورها او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن
بذلك خال عن الدليل وقوله لا نجد احوط ولا اوسع اما اوسعية التخيير فواضح و
اما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد ان يكون
من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها
هو حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد ولهذا طعن
كثير من الاخباريين على فحول العلماء كالعلامة والمحقق بانهم يعتمدون في الترجيحات على
امور اعتبرها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر اقول لا انصاف
ان في النصوص ما يشعر بالترجيح بالظنون التي تحتمل الاخباريون عدم ثبوت الترجيح
بها كما يدل عليه لفظ الاصدقية في المقبولة والاوثقية في المرفوعة الاتيتين وسيجيء
توضيح ذلك في التكلم في فقرات الاخبار العلاجية ثم ان المختار وفاقا للمشهور ان الترجيح
واجب اذا حصل المرجح لاحدى الامارتين للاجماع فتوى وعملا فانا لم نسمع ولم نر
احدا منع حصول الترجيح لاحدى الامارتين يعمل على الطرف المرجوح ويرجح المرجوح
على الراجح بل اجماع الصحابة والسلف في الوقايع المختلفة على وجوب تقديم الراجح
من الظنين على المرجوح منهما كما في الاخبار الترجيح الاتية ولقاعدة الاشتغال فان اشتغال
الذمة باحد الطرفين يستدعي العمل بالطرف الراجح وترك الطرف المرجوح لان الامر دائر بين
التعيين والتخيير وكل ما كان كذلك فبناء على قاعدة الاشتغال لا بد من الاخذ بالتعيين لانه
القدر المتيقن لكن هذا اي قاعدة الاشتغال انما يجري بناء على القول بالتخيير عند التعارض
وعدم كون احدهما اقوى فانه يدور الامر ح بين التعيين والتخيير واما بناء على القول
بالتساقط ولزوم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المورد من الاستصحاب والاحتياط
فلا يجري قاعدة الاشتغال لانه لا يكون الدوران ح بين التعيين والتخيير بل يدور الامر
على هذا بين العمل بالاحتياط والاستصحاب في المسئلة الفرعية وبين الاحتياط في المسئلة

لانه لا يخلو اما ان يكون فرارا من التعارض او من الاختلال ... اما ان يكون من احدهما ... بنفسه فعلى كلا التقديرين ... احدهما بناء على قاعدة الاحتياط لاحتمال الطرح ... الاخر فانه لا بد منه بعد فبناء عليهما لا يجب ... منه

فاذا كان احدهما اقوى من الاخر لا يرتفع التعارض ولا يكون بينهما تعارض اصلا العقلاء ... المتصف بالقاوية مع الاخر ... منه

الاصولية وهو القول بوجوب الاخذ بالراجح من الدليلين مثاله ما لو تعارض خبران في
وجوب السورة في الصلوة وكان النافي له من الخبرين اقوى فعلى القول بالتخيير لا شك ان
الاخذ بالاقوى هو الاحوط لان المفروض عدم وجوب الاحتياط في المسئلة الفرعية كيف
كان فانه لازم القول بالتخيير بخلاف التساقط فان لازم التساقط الاخذ بالاحتياط في
المسئلة الفرعية باتيان السورة في الصلوة فيدور الامر ح على هذا بينه وبين الاحتياط
في المسئلة الاصولية بالاخذ باقوى الدليلين وهو النافي للوجوب لا ريب ان الاحتياط
في المسئلة الفرعية مقدم عقلا على الاحتياط في المسئلة الاصولية ولو سلمنا التساوي
وعدم التقدم عقلا فلا يتم المدعى ايض ولا يجري قاعدة الاشتغال وقد يستدل
على القول المختار المذ وهو وجوب الترجيح حين وجود المرجح في احدى الامارتين بدليل
رابع غير الثلثة التي ذكرنا اي الاجماع بقسميه واخبار الترجيح وقاعدة الاشتغال
وهو انه لو لم يجب الترجيح والعمل بالراجح لوجب احد امرين اما التوقف والتخيير فيلزم
ان لا يجب تقديم الخاص على العام والمقيد على المط والنص على الظ والاظهر
على الظاهر حين تعارضهما مع الاخر وهو خلاف التحقيق فانا في جميع هذه الصور
لم نر احدا يقدم طرف المرجوح على الطرف الراجح فيجب الترجيح وفيه ان الكلام ليس في
المرجحات الداخلية الدلالية كما يشاهد في الصور المذكوره فان المرجحات الدلالية
يجب اعمالها بالاتفاق ولم ينكره احد بل انما الكلام والنزاع في المرجحات الداخلية
السندية والخارجية فلا يجوز الاستدلال بوجوب الترجيح الدلالي على وجوب الترجيح
السندي والمرجح الخارجي مع ان الصور المذكورة ليست من باب تعارض الامارتين
كما تقدم الكلام فيها فلا يصح اطلاق لفظ الترجيح في تلك الصور لان الترجيح انما هو
بعد التعارض والمفروض انه لا تعارض فيها اصلا وقد يستدل عليه ايض بدليل
خامس وهو انه اذا وقع التعارض بين الظنين ورجح احدهما كان العمل به متعينا
عرفا فيجب شرعا لقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان الاصل تنزيل
التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية وقد يستدل بدليل سادس وهو تقرير النبي

لان المدعى انما تم باثبات كون الاحتياط في المسئلة الاصولية مقدما عقلا على الاحتياط في المسئلة الفرعية والمفروض انهما متساويان فلا يتم المدعى ايض منه

اعلم ان المراد من لفظ مسلمون فيه الرجال المسلمون لا الرجال المسمون بمسلم لانه جمع والمتبادر من الجمع كالتثنية الافراد الفردان من ماهية واحدة لا الاشياء او الشيئان المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير علامة المجاز فيتبين مما ذكرنا انه يعتبر في الاعلام المجموعة كزيدون مثلا كالمثنيات كزيدان مثلا مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بزيد او المسمى بمسلم ثم يجمع ويثنى ويقال الزيدون ومسلمون وزيدان ومسلمان ويراد منهما الافراد او الفردان من ماهية ولا يصار الى المجاز الا بدليل وحيث لم توجد القرينة فالاصل في الاستعمال الحقيقة فيصير المراد منه في قوله الرجال المسلمون جدا ومما يدل على ان سبكهما من الاعلام مؤول بالمسمى مجازا دخول لام التعريف عليهما مع امتناع دخولها على مفردها ووصفها معهما بالمعرف ... فخذ لتحرير بالمنكر منه سلمه الله تعالى

معاذ المماثلة قاضيا الى اليمن فى ترتيب الادلة وتقديم بعضها الى بعض ثم ان المراد
من وجوب الترجيح الوجوب المطلق بمعنى انه يجب الفحص عن المرجح ثم الترجيح لا المشروط
بمعنى ان وجوب الترجيح مشروط بادراك المرجح فحيث وجد المرجح وجب والا فلا فيلزم
الفحص عن المرجح واذا كان الواجب واجبا مط فقبل الفحص لا يجوز العمل باحد المتعارضين
وما ترى من ان الفقهاء لا يتفحصون عن احوال كل فرد من افراد الرواة حتى يعلموا ان
اى فرد منها له مزية على الاخر من الاعدلية والافقهية والاورعية والاضبطية
الى غير ذلك من المرجحات ولو كانت المزية بادنى مزية بحيث يفوق على الاخر فى الجملة
فليس ذلك من جهة عدم وجوب الفحص بل انما هو من جهة وجود مرجح قوى فى
احدى الامارتين بحيث لا يحتاج الى الفحص عن المرجحات الضعيفة التى لا تقاوم
فى مقابل تلك المرجح القوى ولولا هذا لم يزالوا متفحصين حتى ينكشف الحال عليهم
ثم يرجحوا ويحكموا على طبق المرجح والدليل على ذلك اى على وجوب الفحص امران
الاول ورود الامر بالنظر فان قوله فى مقابل تعارضهما انظر ما وافق منهما مذهب
العامة فاترك وخذ ما خالفهم يدل على وجوب الفحص الثانى انه لو لم يجب الفحص
لاختل نظام الاجتهاد لانه كلما راى المجتهد التعارض بين الامارتين وقلنا بعدم
وجوب الفحص يلزم عليه ان يتخير احدهما ويعمل من غير اجتهاد وهذا باطل جدا
حجة القول اما بالتخيير او التوقف فاثنان الاول وهو الدليل الصالح للتخيير والتوقف
معا انه لو كانت زيادة الظن والترجيح معتبرة فى الامارات ودليلى الاحكام
لكانت معتبرة فى دليلى الموضوعات ايض كالبينات المتعارضة فى الحكومات
والتالى بط لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان العلة وهى ترجيح الاظهر موجود هنا ايض واجيب عنه بمنع اولا وسند المنع ان
المدار فى دليل الموضوعات كالبينة مثلا على التعبد بخلاف دليل الاحكام
فان المدار فيه على ظن المجتهد ومنع بطلان التالى ثانيا لانا نلتزم بالرجوع الى المرجحات
فى تلك الموضوعات فاذا تعارضت البينتان مثلا وكان المرجح فى احد الطرفين نقول

اى قول ابى عبدالله فى حديث سماعة وقال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة

بوجوب الترجيح واخذ الراجح ولئن سلمنا عدم الجواز فيها فنقول انه من اجل المانع لا من
اجل عدم وجود المقتضى وهو الاتفاق على العدم والمراد اتفاق اكثر الصحابة عليه بخلاف
ادلة الاحكام فانهم اتفقوا فيها على وجوب الترجيح بالمرجحات والجواب الثانى انه لو كان
الامر فى دليلى الموضوعات كالبينتين مثلا دائرا بين التعيين والتخيير كما فى دليلى
الاحكام لقلنا بوجوب التعيين والترجيح فى البينتين ايض لكن الامر فى البينتين دائر
بين الترجيح والتوقف والتخيير فلا يجرى قاعدة الاشتغال ولا يجب الترجيح كما قلنا به
فى تعارض دليلى الاحكام على هذا التقدير ايض بل يرجع الى الاصول فيهما معا لان
العقل فى صورة دوران الامر بين الترجيح والتخيير سواء كان فى الاحكام او البينتين يحكم
باخذ الراجح وتعيينه دون التخيير بخلاف صورة دوران الامر بين الترجيح والتخيير و
التوقف فيهما فان العقل لا يحكم باخذ الراجح والتعيين فلا بد من الرجوع الى
الاصول فيهما معا هذا اى الرجوع الى الاصول فى البينتين والتوقف انما هو فى
صورة عدم وجود النص باخذ احد الطرفين والا فاخذ الطرف المنصوص باخذه
متعين الثانى وهو الدليل الصالح لاثبات التخيير فقط فظاهر اطلاقات الاخبار الدالة
على التخيير كالخبر المروى عن الاحتجاج عن الحسن ابن جهم عن الرضا قال فى اخره فقلت
يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال عليه السلام
اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت فان اطلاق هذا الخبر وغيره مما هو فى مضمونه
يدل على عدم وجوب الترجيح والا لزم تقييد تلك الاطلاقات بصورة عدم وجود شئ
من المرجحات وهذا خلف وقد تقدم الجواب عن هذا الدليل حيث قلنا انه لا يجوز
حمل اخبار الترجيح على الاستحباب لكون لفظ انظر وخذ فيها يدل على وجوب الاخذ بما
وافق الكتاب مع ان الضرب على عرض الحائط حين كونه مخالفا للكتاب وخصوص
مقبولة عمر بن حنظلة الاتية الجامعة لجميع المرجحات واكثرها دال الان على وجوب
الترجيح ولا يجوز حمل المرجحات المذكورة فى المقبولة على الوجوب اى وجوب الاخذ بها
والترجيح بها وما ورد فى ساير الاخبار على الاستحباب لان جميع ما ورد فى سائر

الاخبار واكثرها مذكورة في المقبولة
فكيف يجوز حملها تارة على الوجوب واخرى على الاستحباب من حيث انها في المقبولة
وغيرها مع انا نقول ان تلك الاطلاقات انما صدرت عنهم عليهم السلام حين كون
السائلين عالمين بوجوب الترجيح عند وجود المرجح كما هو ظاهر مساقها وانما
كان سؤالهم عن صورة عدم وجود المرجح اصلا كما يساعد عليه الاخبار الآتية
ويمكن ان يستدل القائل بالتخيير بالاصل اى باصالة عدم الاعتبار بمعنى ان
الاصل عدم اعتبار الشارع ذلك المرجح او عدم جعله معتبرا على نحو الوجوب فان
الادلة الدالة على اعتبار خبر العدل انما تدل في صورة التعارض على ان هذا
الخبر يجب العمل به لولا معارضة الآخر وذلك الخبر ايضا يجب العمل به لولا معارضة
هذا الخبر فاذا لم يمكن طرحهما ولا جمعهما لاستلزامه الخ فيثبت التخيير بانضمام
اصالة عدم كون المرجح معتبرا عند الشارع اصلا او عدم كونه معتبرا على نحو الوجوب
جوابه ان هذا الاستدلال ناش عن عدم التامل والتدبر او قلته فان ثبوت
التخيير لو كان نتيجة وجود المقدمتين وحدهما وهما عدم امكان طرحهما ولا جمعهما
لصح القول بالتخيير لوجود المقدمتين في المتعارضين لكنه ليس نتيجتهما وحدهما
بل لا بد من انضمام مقدمة اخرى اليهما وهي عدم وجوب الترجيح والعمل بالطرف
الراجح حتى يثبت النتيجة اعني التخيير بعد احراز المقدمات الثلث وقد عرفت الحق منع
المقدمة الثالثة ووجوب الترجيح كما هو المشهور فان العقل يحكم في المتعارضين مطلقا
حتى في المتزاحمين بوجوب الاخذ بالطرف الراجح ولو في صورة الاحتمال فانه لو احتمل
عنده ان احد الغريقين العالمين اعلم من الآخر يحكم العقل بالاخذ بالطرف الراجح
المحتمل فاذا ثبت بحكم العقل وجوب الترجيح لم يجر اصالة عدم الاعتبار ولم
يصح الاستدلال بها على التخيير لانتفاء المقدمة الثالثة واستدلوا على التخيير ايضا
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فالآية صريحة
حيث امر بالاعتبار من غير تفصيل وكذا الخبر لان الحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات

الى الزيادة والجواب اما عن الآية فاولا ان ماذكرنا من الدليل على وجوب العمل بالراجح
دليل قطعي وماذكرتموه دليل ظني فلا يعارضه وثانيا ان غاية الامر دلالة الآية على
وجوب احد طرفي المتعارضين وهو لا ينافي القول بوجوب الاخذ بالطرف الراجح
من الطرفين فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره مع انه يمكن ان تكون الآية شاهدة
لنا فان الامر بالاعتبار يدل على وجوب الترجيح لان الانسان اذا تدبر واعتبر يرى انه
يلزمه الاخذ بالراجح وترك المرجوح واما عن الخبر فبانه يدل على جواز العمل بالظاهر
والظاهر هو ما لا يرجح احد طرفيه على الآخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف
له لا يكون راجحا من جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه المقام الثاني في بيان
انه بعد ثبوت وجوب الترجيح هل يجب الاكتفاء والاقتصار على المرجحات المنصوصة
المستفادة من الاخبار العلاجية كما عليه الاخباريون ام يجوز التعدي والتسري
الى غيرها هل يجب الجمود والاقتصار او التسري الى المرجحات الغير المنصوصة بالمرجحات
الداخلية وهي الترجيح من حيث السند والمتن او الدلالة او وجهة الصدور او الشهرة
الروائية ووجه تسميتها داخلية ظاهر فان المراد منها كل مزية غير مستقل في نفسه
بل متقومة بما فيه ام يجوز التسري الى المرجحات الخارجية ايضا كالترجيح بالشهرة الفتوائية
والاستقراء والاولوية الظنية الحاصلة من القياس والاستحسان وقد تسمى بالمرجحات
المضمونية والمدلولية والوجه في التسمية ايضا ظاهر فان المراد منها ما يكون امرا
مستقلا بنفسه وان لم يكن هناك خبر فيقع الكلام هنا في مقامين الاول في بيان
انه هل يجوز التسري ام يجب الاقتصار وبيان ذلك موقوف على ان نذكر الاخبار حتى يتبين
الحال فمنها مقبولة عمر بن حنظلة وهي عمدة الاخبار الجامعة لجميع المرجحات المنصوصة
او اكثرها نقلها الكليني ره في الكافي عن داود ابن الحصين عن عمر بن حنظلة قال
سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث
فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل
فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه

الى المرجحات الغير المنصوصة كما عليه الفقهاء ثم بعد القول بجواز التعدي والتسري

بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله تعالى وعلينا رد والراد علينا
الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من
اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت
الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ولا يفضل واحد منهما
على صاحبه قال فقال ينظر ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد علمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه واله حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك
ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر
مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك
فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالآخر فقلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لا يقال ان عمر بن حنظلة مجهول
الحال لم يتعرض احد بحاله بمدح او ذم فكيف يمكن الاعتماد على روايته بالقبول
مضافا على ما عن الشهيد في حاشية الخلاصة حيث قال ما مضمونه ان عمر بن

حكامهم الخبرين صح

في الاستدلال بها الانا يقول لا نضر دلالته بعد ملاحظة صحة روايته صح

حنظلة وان لم يذكره اهل الرجال بقدح ولا مدح الا اني حققت توثيقه في مقام
آخر ويحتمل ان يكون مراده من تحقيقه توثيقه ما حكاه من رواية يزيد بن خليفة
عن الصادق عليه السلام كما نقل عن ابنه فانه قال له عليه السلام ان عمر بن
حنظلة اتانا عنك بوقت فقال عليه السلام اذن لا يكذب علينا ووجه دلالة
الخبر على توثيقه انه جعل عليه السلام اتيانه بالخبر علة لعدم الكذب كما في مثل ما لو
قال احد اسلمت فقيل له اذن تدخل الجنة فكانه قال اذا كان الآتي بالخبر عمر بن حنظلة
فلا يكذب علينا او انه اذا كان ما اتاكم من الخبر خبر عمر بن حنظلة فلا يكذب علينا
بصيغة المجهول وكيف كان لا وجه للمناقشة في دلالته بانه يدل على عدم كذبه
بالنسبة الى خبره الذي اتى به في الوقت لان خبره في الوقت غير معلوم لعدم
ذكر الراوي اياه حتى يقال لعله عليه السلام صدق تلك الواقعة فقط قال لا يكذب
بل بمجرد ذكر الراوي انه اتى بالخبر المشتمل على بيان الوقت فاجاب بعدم جواز تكذيب
خبره مطلقا ويمكن ان يقال ان عدم ذكر الراوي لذلك الخبر لا يدل على عدم معلوميته
له عليه السلام وعدم علمه لتلك الواقعة لانه بعيد عن شان الامام عليه السلام
لعلمهم بالاشياء نعم المحكي عن بعض مشايخنا انه قال ان علمهم بجميع الاشياء غير معلوم
او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون ما يحتاجون
اليه واذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه انتهى فنقول ان مسئلة مقدار معلومات
الامام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه عليه السلام بها من حيث توقفه على مشيتهم
او على التفاتهم الى نفس الشيء او عدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار
المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم هذا وقد
يناقش فيها بان في الراوية عن يزيد وقد صرحوا بضعفه كما عن صاحب المعالم لكنه لا يضر بما
على قولهم وعملهم بامثال هذه الامارات او ادون منه وعدم اقتصارهم في التعديل
على خصوص خبر العدل والطاغوت بمعنى ذو الطغيان على جهة المبالغة في الصفة
فكل من يعبد من دون الله فهو طاغوت وقد يسمى به الاوثان كاللات والعزى كما في

القول انا العدل ممن الله عز وجل فوق
انه انا انا عنك بخبر مشتمل
على بيان وقت من اوقات الصلوة
او مشتمل على بيان تحديد بمقدار
كما كان يقول ان وقت صلوة
الظهر العصر الى الظل ...
... الفرض الذي هو الجمعة الى ...
صلوة ... نحو ذلك ...

... الطاغوت فاعول من الطغيان ومعه
... تجاوز الحد واصله طغيوت ...
... على عينه الى مكان اللام ...
فصار طيغوت ... وقلبت الياء الفا
فصار طاغوت ... على كل ذي طغيان ...
الكاهن ... عبادة الله تعالى
وعلى ما ... صنم ...
والجمع طواغيت ...
كما في قوله تعالى يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت ... وقوله تعالى
... والذين كفروا اولياؤهم
الطاغوت الآية ... سلمه

كما يشعر به انه رجس من عمل الشيطان والكاهن وكعب بن الاشرف ويوصف ايضا
كل من طعن بان حكم بخلاف حكم الله كما فيه ايضا ولعله هو المراد منه في الاية كما يدل
عليه ما رواه بعض اصحابنا عن السيد بن المعصومين كما سياتي ذكره فقوله وما يحكم
له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له الظاهر ان هذا الحكم اي كونه في الدين او
الميراث سحتا مختص بصورة عدم كونهما عينا مثل ان يكون الدين دينا في ذمته
والميراث يكون بين متعدد حتى يحتاج الثاني الى القسمة والاول الى اخذ الدين
الذي كان في ذمته والا فلو كانا عينا كما لو كان الوارث منحصرا في فرد واحد
تعلق حقه بعين المال الموروث متعينا او كان المحكوم بالاخذ عين الشيء الذي
اخذه دينا فلا يجوز القول بكونها سحتا بمجرد حكم الطاغوت لانه لم يتصرف في ذلك
العين كتصرفه في القسمة بينهم او اخذ الدين الذي كان في ذمة المنكر حتى يصير
سحتا فتدبر فعلى هذا نلتزم بان الدين والميراث الذي وقع النزاع بينهما في اخذهما لم
يكن عينا ولهذا حكم عليه السلام بسحتيته بمجرد حكم الطاغوت توضيحه ان حكم
الطاغوت في غير العين يجعله سحتا لان حق تمام المدعي امر كلي في ذمة المدعى عليه
وله التخيير في تعيينه من ماله فلا يتعين في شيء منه بدون تعيينه او تعيين
الحاكم حيث لا يمكن تعيينه بانكاره او بمماطلته وعدم بذله ولا مدخلية للطاغوت
في ذلك فيصير سحتا بمجرد سحبه على مقتضى المقبولة مضافا الى الاصل فيقتصر فيما خالفه
على موضع الضرورة وهي هنا منتفية لامكان التوصل الى الحق الثابت بالتحاكم الى غير
الطاغوت بمعونة البينة ونحو ذلك وبعبارة اخرى ان المستفاد من المقبولة عدم جواز
اخذ شيء بحكمهم وان كان له حقا وهو في الدين ظاهر وفي العين لا يخلو من اشكال لكن
مقتضاها بظاهرها العموم ولعل فرقه بين الدين والعين ان الاول يحتاج الى تراض
في التشخيص والغرض اجبار المديون بحكمهم بخلاف العين وفيه ان الاجبار وان كان ثابتا
فيه لكنه لا ينافي تشخص الدين بعد فرض كونه حقا مضافا الى ان تصدق روايتنا
في دين او ميراث فلا بد من حملها على الاعم من ذلك فتدبر واعلم ان ما يستفاد منهما من

الحكم

من الحكم بحرمة التحاكم الى حكام الجور مجمع عليه بيننا مضافا الى الاية الشريفة المذكورة
فيها الا انه يستثنى من هذا الحكم ما لو توقف حصول حقه عليه فيجوز كما يجوز
الاستعانة على تحصيل الحق لغير القاضي فالنهي فيها وغيرها كخبر ابي خديجة حيث
قال له ابو عبد الله ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى الجور ولكن انظروا الى رجل
منكم يعلم من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته بينكم قاضيا فتحاكموا
اليه محمول على الترافع اليهم اختيارا مع امكان تحصيل الحق بحكم اهل الحق كما صرح به في
رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة
في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينهما فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان
بمنزلة هؤلاء الذين قال الله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد
الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا والظاهر عدم الخلاف فيه لكن في صورة ما اذا كان
احد المتخاصمين اماميا والاخر مخالفا واما في صورة كونهما اماميين فقد نقل القول
بمنعهما عن الترافع اليهم عن البعض وفيه المنع من الفرق بين الصورتين لان
للانسان ان ياخذ حقه كيفما امكن وكما جاز الترافع مع المخالف الى المخالف توصلا
الى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن الظالم بمنع الحق فالحكم بالجواز مطلقا قوي وعلة
الجواز حيث قلنا به هو التوصل الى استنقاذ الحق ومرجعها الى قوله تعالى فمن اعتدى
الاية والادلة العامة بنفي الضرر والعسر في الشريعة ولا بد من اعلام الخصم المانع
عن الحق بانه يرفع امره الى حاكم الجور ان اصر على حبس الحق فان ارتدع والا فليترافع
اقتصارا فيما خالف الاصل الدال على حرمة الترافع اليهم على محل الضرورة واستشكل
صاحب الكفاية في الحكم المزبور على ما حكي عنه بان حكم الجائر بينهما فعل محرم و
الترافع اليه يقتضي ذلك فيكون اعانة على الاثم وهي محرمة انتهى وضعفه ظاهر لمنع كونه اعانة
اولا ومنع حرمتها ثانيا سيما بعد ظهور رواية ابي بصير المتقدمة بل صراحتها فيما قلنا
سيما اذا كان الخصم منهم فانه لا ينبغي التوقف في جواز اخذ الحق منه بحكم قضاتهم مع انه

ليس

ليس ما دل على حرمتها باقوى مما دل على حرمة التحاكم الى هؤلاء الظلمة فكما
يخصص بادلة الاعتناء المذكورة وادلة نفي الضرر والعسر في الشريعة هذه اى
ادلة حرمة التحاكم فكذلك يخصص بها ايضا تلك اى ادلة حرمة الاعانة وانما
جعلنا ادلة نفي الضرر مخصصة للأدلة المانعة بقسميها مع كون التعارض
بينهما تعارض العموم من وجه فيحتمل العكس لاوفقيتها باصالة البرائة التي هي حجة
مستقلة لو فرض تساقط الادلة بعد تعارضها من جميع الجهات هذا ولكن لا
ان ادلة قاعدة نفي الضرر حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم
الضرري كادلة حرمة الترافع الى هؤلاء الظلمة ولزوم العقود ووجوب الوضوء على واجد
الماء ونحو ذلك وما يتخيل من وجود التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف
هذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبرائة في مقام
التكليف وغيرها في غيره فهو خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق في امثالها من ادلة
نفي السهو لكثير السهو ونفي قدرة العبد على شيء ونفي السبيل على المحسنين ورفع
الخطاء والنسيان ونفي الحرج وغير ذلك مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها
على العمومات ولما انجر الكلام الى ادلة نفي الضرر والضرار فلا باس ان نبين معناهما
في هذا المقام فنقول ما وجدناه في ق ان الضرر ضد النفع وضاره يضاره ضرارا ثم
قال والضرر سوء الحال ثم قال والضرار الضيق وما عن بعض اهل اللغة ان ضره
يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا
والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره ضرارا يعني ضره
وما عن نهاية ابن الاثير ان في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع
ضره يضره ضرا وضرارا واضر به يضره اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل
اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اى لا يجازيه على اضراره
بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر
ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما يضر صاحبك وتنتفع انت و

الضرار

والضرار ان تضره بغير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتاكيد وما عن بعض اخر ان الضرر
خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرر المضارة انتهى كلامهم وحيث
كان ارادة المعنى الحقيقي متعذرا فالمراد عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما
اى تكليفيا كان او وضعيا يلزم منه ضرر على احد فحرمة الترافع عند هؤلاء الظلمة اذا توقف
اخذ الحق عليه حكم يلزم منه ضرر على صاحب الحق فينفي بالخبر وكذا لزوم البيع من غير شفعة
للشريك وكذا لزوم البيع مع الغبن وكذا وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمن كثير و
منه الحكم ببرائة ذمة من حبس شاة فمات ولدها او فتح قفص طائر فطار او امسك رجلا
فهرب دابته عن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحصل معه الضرر منفي
بالخبر كذا تشريع ما يبقى معه الضرر الحاصل بل يجب ان يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة
على وجه يتدارك ذلك الضرر به كان لم يحصل الا انه قد ينافي هذا قوله لا ضرر بناء على
ان معنى الضرار المجازات على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين لان
فعل البادي منهما ضرر قد نفي بالفقرة الاولى فالضرر المنفي بالفقرة الثانية انما يحصل
بفعل الثاني ولعل من فسره بالجزاء على الضرر اخذه من هذا المعنى لا على انه معنى مستقل
ويحتمل ان يراد من النفي النهي عن ضرر النفس او الغير ابتداء او مجازاة لكن لا بد ان يراد
بالنهي ايدا على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم
الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء في الشروط والعقود فكل اضرار
بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه
والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو
المعنى الاول ثم ان القائلين بالتجزي في الاجتهاد استدلوا بخبر ابي خديجة المتقدمة على
جواز التجزي لقوله فيه يعلم شيئا من قضايانا وفيه انه معارض بالمقبولة الدالة على
اعتبار المعرفة بالاحكام جملة لمكان الجمع المضاف وحيث لا عهد يفيد العموم لغة وهي
بحسب السند معتبرة اذ ليس في سندها سوى داود بن الحصين وعمر بن حنظلة وقد
وثقهما بعض الاساطين وكذا الخبر المزبور ليس بالاتفاق ضعيفة لان في سنده معلى بن محمد وابا خديجة

وحاصلها

وحالهما فى الضعف مشهور والشهرة الجابرة فيه تم كما صرح به صاحب الفصول فيه سلمنا
لكنهما مشتركة بينهما فقوة السند فيهما مرجحة هذا بناء على تسليم دلالته والا فهى تم
بيان ذلك انه لا نزاع فى ان العلم بجميع الاحكام ليس شرطا فى الفتوى والاجتهاد
كيف وهو من خواص الشارع بل النزاع انما هو فى اشتراط الاطلاع بجميع مدارك الاحكام
والقدرة على استنباطها ومنها التوقف كما هو ظاهر على المطلع باحوال المجتهدين الذين
لا تامل فى اجتهادهم بل لا يوجد مجتهد الا ويتوقف فى بعض المسائل بل وغير واحد منها فعلى
هذا لا دلالة للخبر على التجزى بل فيه دلالة على ان العالم ببعض الاحكام مجتهد وقوله
فيه حجة فنمنع حصول العلم ببعض الاحكام للمتجزى اللهم الا ان يقال انه كان معلوما من
الخارج عدم احاطة المجتهدين فى زمان صدور الخبر بجميع الاحكام وعدم اقتدارهم
على استنباطها من مداركها الا انه لو تمت هذه الدعوى تكون هى الدليل للتجزى دون
مدخلية الخبر وبالجملة التحقيق فى وجه المنع عن التجزى ان يقال ان الاصول والعمومات
من الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة انما دلت على حرمة العمل بالظنة
والتجزى ليس معناه الا العمل بالظنة فى بعض الاحكام الشرعية لما حصل له من
المعرفة بجزئيات المدارك والشرايط الاجتهادية المتعلقة به خاصة وليس دليل
قطعى على حجيتها بل ولا ظنى ايضا وان استدلوا لها بالخبر لما ظهر لك من ضعفه
وعلى تقدير انجباره بالشهرة فغايته اثبات الظنى بمثله وهو غير جائز باطباق
العقلاء لاستلزامه الدور والتسلسل وليس كذلك المجتهد المطلق لقيام الدليل
القاطع على حجية ظنه من الاجماع والاعتبار المركب من مقدمات قطعية بديهية
مجمع عليها كانسداد باب العلم بالاحكام وبقاء التكليف بها وعدم جواز
التكليف بما لا يطاق فعدم العمل بظنه واعتبار العلم يستلزم اما التكليف
بما لا يطاق او ارتفاع التكاليف وهما بديهيا البطلان ولا اجماع فى المتجزى لوجود
الخلاف ولا اعتبار ايضا لعدم اجتماع المقدمات الثلثة له جميعا من حيث عدم
صحة دعواه انسداد باب العلم فى المسئلة التى لم يجتهد فيها بعد اتفاق الكل واعترافه

فحجية ظنه مقطوع بها مجمع عليها فهو ظن مخصوص فى حكم القطع كساير الظنون المخصوصة من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة اللفظية والسوق والبد والانساب وغيرها وليس ظن المتجزى بهذه المثابة كما علمت منه

لا يخفى ان اثبات حجية الظن المطلق بدليل الانسداد عند مثبتيه يحتاج الى مقدمة اربعة لا الثلثة ثم لا يخفى ان وجه عدم جريان دليل الانسداد فى حق المتجزى ليس ما ذكره المصنف من عدم الانسداد فى حقه وعدم جريان التكليف بما لا يطاق فى حقه لو كلف الى الواقع بل الوجه فيه ان دليل الانسداد عندهم مجراه الانسداد الكلى لا الجزئى بمعنى ان المتمسك بدليل الانسداد يدعى الانسداد الاغلبى فى الاحكام ولا يجريه فى خصوص مسئلة من المسائل فحينئذ لا يمكن للمتجزى ان يدعى فى اثبات حجية ظنه فى مسئلة من المسائل التى اجتهد فيها انسداد باب العلم لانه وان انسد له باب العلم حقيقة الان المراد الانسداد لمن كان متمكنا من الاجتهاد فى كل المسائل وبعد الاجتهاد لا يحصل له

ايضا بقصوره واحتمال ظهور خلاف ظنه بتتبع مدارك ماعداها وكذا دعواه عدم
التكليف بما لا يطاق فى حقه لانه فى وسعه وطاقته تحصيل المعرفة بالمدارك كلها
فكيف يقول لا يكلفنى الله تعالى بما لا يطاق فى المسئلة التى انا فيها ثم انه ذكر بعض
الاصحاب انه لا يكفى اجتهاد القاضى فى بعض الاحكام دون بعض حتى على القول
بتجزى الاجتهاد من غير نقل خلاف وظاهره يشعر بالاتفاق على المنع من قضاء
المتجزى ولا بد من القطع به مع وجود المجتهد المطلق والتمكن منه للامر بالرجوع
الى الاعلم فى المقبولة وغيرها واصل شان نزول الاية كان فى خصوص رجل
من المنافقين وعلى ما قاله شيخنا الاستاد سره هو زبير حين كان بينه وبين
رجل من اليهود خصومة وكيف كان فانهما بعد ان تنازعا فى خصوص شئ رضى
اليهودى ان يتحاكما الى رسول الله صلعم اما لعلمه بكون النبى صلعم لا يحكم الا بالحق ولا
يقبل الرشوة ولا يجور فى الحكم او لعلمه بحقية دعواه وقدرته على الاثبات
لكن لم يرض الزبير الى التحاكم اليه بل الى كعب بن الاشرف اما لعدم اطمينانه بان
رسول الله لا يحكم الا بالحق او لكونه عنده اوثق واعلم وافقه من رسول الله صلعم
او لعلمه بعدم حقيته دعواه وعدم قدرته على الاثبات وبان الكعب ياخذ
الرشوة فنزل جبرئيل بالوحى الم تر الى الذين يزعمون الاية اى الم تعلم
وقيل الم ينته علمك الى هؤلاء وقيل الم تتعجب من صنيع هؤلاء الذين يزعمون
انهم امنوا بما انزل اليك من القران وما انزل من قبلك من التورية والانجيل
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت يعنى كعب بن الاشرف كما عن بعض من
المفسرين وقيل انه كاهن من جهينة اراد الزبير ان يتحاكم اليه كما عن اخر وقيل
اراد به ما كانوا يتحاكمون فيه الى الاوثان بضرب القداح كما عن اخر وروى بعض
علمائنا عن السيدين الباقر والصادق ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن يحكم
بغير الحق وقد امروا ان يكفروا به يعنى به قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن
بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم ويريد الشيطان

بما زين لهم ان يضلهم ضلالا بعيدا عن الحق نسب سبحانه اضلالهم الى الشيطان فلو كان الله قد اضلهم بخلق الضلالة فيهم على ما يقول المجبرة لنسب اضلالهم الى نفسه دون الشيطان تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا وقد يرد على المقبولة وجوه من الاشكالات لا باس بذكرها والتنبيه على دفعها الاول ان المقبولة واردة فى مقام ترجيح الحاكمين كما يدل عليه فانى قد جعلته عليكم حاكما لا الروايتين فيكون خارجة عن محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بانها وان كانت واردة فى ترجيح الحاكم الا ان ملاحظة سبكها يفصح عن كون مدار الترجيح فى الحاكمين ايضا على ترجيح روايتهما والحاصل ان موردها وان كان فى الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان الثانى انه لا معنى لاجتماع الحاكمين وتعارضهما كما يدل عليه لفظ واختلفا فيما حكما وترجيح احدهما على الآخر بالنسبة الى قضية واحدة ضرورة ان الحكم عبارة عن فصل الخصومة والدعوى بين المتنازعين وهو لا يكون الا واحدا لانه اذا حكم الحاكم بحكم وفصل الخصومة فلا يجوز لحاكم آخر ان يحكم بخلاف ذلك اللهم الا ان يفرض انهما حكما بحكمين متعارضين دفعة وفى آن واحد فيرجح حكم الاعدل والافقه والاصدق والاورع على الآخر وليس هذا الا فى غاية الندرة ويمكن الجواب عنه بانه وان كان بالنسبة الى الحكومة الاصطلاحية حقا

لكنه ليس المراد من الحكم فى النص الحكومة الاصطلاحية بل هى واردة مورد ما هو الغالب عند الامامية بالنسبة الى تلك الازمنة من عدم استعمالهم الحكومة الاصطلاحية بل كانوا يقطعون الدعاوى والخصومات بينهم بالحكم الشرعى بناء عليه فى قطع نزاعهما ولا يرفعان الامر الى الحاكم كما هو شايع بين المقلدين ايضا الثالث انه اعتبر فى الرواية اجتماع الاوصاف الاربعة اعنى الاعدلية والافقهية والاصدقية والاورعية فى الترجيح واعتبر فقد جميع الاوصاف المذكورة فى الرجوع الى المرجحات الباقية المذكورة فى الرواية فلو فرض ان احدهما متصف بواحد من الاوصاف المذكورة

يلزم ان لا يحكم بالترجيح وهو خلاف ما عليه العمل الآن فانهم اذا وجدوا فى احدهما احد الاوصاف لا يكتفوا به وحكموا بالترجيح بل حكموا بالترجيح بوجود مرجح غير الاربعة فتدبر وستجىء الجواب ثم ان فى الرواية اشعارا بوجوب الترجيح السندى والمضمونى اما الاشعار بالترجيح السندى فيدل عليه اعتباره الافقهية فى جملة ذكر الاوصاف الاربعة فانه اذا كان احدهما افقه مثلا يقوى خبره على الآخر من حيث السند والصدور لان احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى لان احتمال الخطاء والسهو من حيث نقله الرواية بالمعنى بلفظ لم يؤد مراد المعصوم او بلفظ مرادف بزعمه لم يكن مرادفا فى الحقيقة او غير ذلك اقل منه فى خبر غيره كما فى مثل ما ورد فى خبر رواه الافقه اذا بقى من الوقت مقدار اربع ركعات فالصلوة اداء وورد فى آخر رواه غير الافقه اذا بقى من الوقت مقدار اربع ركعات يجب اتيان العشاء فانه على الاول يصح ان يحكم بوجوب اتيان المغرب والعشاء معا بناء على عموم النبوى من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة بخلاف الثانى فانه لا يمكن الحكم باتيانهما معا لاحتمال ان يكون مراده ثم اذا مقدار اربع ركعات من الوقت فذلك مختص بالعشاء فلا يصح اتيان المغرب كما هو الظ وبالجملة فالاحتمال فى الاول بانه اراد المغرب ايضا اقوى من ارادته فى الثانى وحيث ما كان الاحتمال اقوى فيؤخذ به ويترك الاضعف والحاصل ان المثالين لما كان راوى احدهما افقه فيكون احتمال الخلاف فيه اقل منه فى غير الافقه فيقوى قول الافقه من حيث السند والصدور فيجب الاخذ به والترجيح فتدبر واما الاشعار بالترجيح المضمونى فيدل عليه لفظ واصدقهما فى الحديث فان المراد من الاصدقية كونه مطابقا للواقع فانه اذا صدر من الاصدق يكون مضمونه اقرب الى الواقع فيجب الترجيح وفى هذا الكلام اى فى اعتبار الاصدقية اشعار بوجوب الترجيح بكلما يجعل مضمون الخبر اقرب الى الواقع وان لم يكن ذلك المرجح من المرجحات المنصوصة فان المدار فى الترجيح الى ملاحظة الاقربية الى مطابقة الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين وللاصدقية احتمالان الاول ان يكون الاصدقية والاقر

الى الواقع ملحوظة فى الخبر مط سواء كان الخبر ايض متصفا بصفة الاصدقية فى اجزائه
وجميع افراد الدام لا الثانى ان يكون الاصدقية ملحوظة فى الخبر والمخبر معا والظاهر من
قوله واصدقهما ان مراده احدهما هو الاقرب الى الواقع سواء كان المخبر ايض اصدق فى
جميع افراد الدام لا لوضوح ان المدار فى الترجيح الى اقربية مضمون الخبر الى الواقع ولا مدخلية
لخصوص السبب فيه لان الاصدقية ليست كالاعدلية محتملة لاعتبار الاقربية الحاصلة
من السبب الخاص وح نقول اذا كان احد الراويين اعرف بنقل الحديث بالمعنى مثلا
فيكون اصدق من الراوى الاخر ويتعدى من صفات الراوى المرجحة الى الصفات الروائية
الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوى لم يعتبر فى الراوى الا من حيث
حصول صفة الصدق فى الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر
منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق والجواب عن الاشكال اولا ان صدر
المقبولة لا دلالة فيها على عدم الاكتفاء باحد الاوصاف بل غاية الامر انها لا يدل على
الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التى لم تذكر فى المقبولة وقد ثبت اعتبارها و
الاكتفاء بها بدليل اخر على ما سياتى ذكره ان شاء الله تع وثانيا انه يكفى فى الترجيح وجود
واحد من الاوصاف الاربعة وليس مراد المعصوم من ذكر الاوصاف اجتماع
الاوصاف الاربعة والدليل على ذلك فهم الراوى فانه قال بعد ذكره ع الاوصاف
قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فانه
اولا اكتفى بذكر العدالة من الاوصاف ثم اتى بلفظ المرضيان يعنى سواء كان من
حيث الاوصاف المذكورة او غيرها كما هو المحتمل من لفظ المرضيان فقد بين ثم بلفظ لا
يفضل فان نفى الفضيلة له احتمالان الاول ان يكون المراد من النفى نفى الفضيلة
من حيث المجموع وح اى اذا كان المراد المجموع من حيث المجموع يدل نفى الكل بانتفاء
احد الاوصاف والثانى ان يكون المراد من نفى الفضيلة نفى كل واحد من الاوصاف
والظاهر من لا يفضل الثانى عموم النفى كما يدل عليه حذف المتعلق اى فى شئ
بمعنى انه لا يفضل فى شئ من الاوصاف ولا بمزية من المزايا اصلا ولكون النكرة فى

سياق النفى فان الجملة نكرة وقعت فى سياق النفى فيفيد العموم وايض اذا كانا متساويين
فى ثلثة من الاوصاف المزبورة او فى الاربعة المزبورة وكان فى احدهما الصفة الرابعة
او الخامسة غير الاربعة دون الاخر لما صح قوله لا يفضل واحد منهما على صاحبه
لوجود الافضلية فى احدهما ولو كان الراوى قد فهم من كلامه ع اجتماع الاوصاف
فى الترجيح من حيث المجموع وان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها ليس مزية
مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما راسا بل ناسبه ان يسال
عن صورة التساوى من حيث المجموع وعن صورة عدم اجتماع الصفات وعن
صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض
وعدم سؤاله واكتفائه فى الترجيح بكل واحد من الاوصاف كما هو الظاهر من كلامه
على ما حققناه فانه فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل يدل على ان مراده ع كان كل واحد
والا لكان له ان يبين للراوى اشتباهه ومن هنا يتبين الجواب عن الايراد على
الاخباريين بان مدارهم فى الترجيح على المرجحات المنصوصة بحيث لا نص لا يقولوا
بالترجيح وان المنصوص فى الترجيح الاوصاف الاربعة مجتمعا والحال انهم اذا وجدوا
احد الاوصاف الاربعة كانوا يحكمون بالترجيح وليس الواحد من حيث هو منصوصا
عليه لان لهم ان يجيبوا عن الايراد المذكور بانا استفدنا الترجيح بواحد من المرجحات
المذكورة ايض من الخبر حيث ان الراوى فهم كفاية كل واحد من الاوصاف فى الترجيح ولا
يلزمنا ما ذكرتم من عدم جواز الترجيح عند عدم اجتماع الاوصاف الاربعة فى الراوى من
اجل قولنا بعدم جواز التعدى من المرجحات المنصوصة والحاصل ان للاخباريين ان يقولوا
ان الترجيح بالواحد من الصفات ايض منصوص عليه لما ذكرنا من فهم الراوى فافهم ثم انه ع
بعد ذكر الاوصاف الاربعة ذكر انه ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى
حكما به المجمع عليه عند اصحابك الى ان قال ع ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فاوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه
لا ريب فيه فالمراد ان الشاذ فيه ريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه

والا لم يكن معنى لتاخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية
ولا لفرض الراوى للشهرة فى كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد
بتثليث النبى والمشهور مع المجمع عليه متحدان فى المعنى فانه ماخوذ من شهر
السيف اذا اظهره واخرجه من غمده ومن شهر فلان سيفه وسيف شاهر
فالمشهور خلاف المغمود قال فى القاموس الشهرة بالضم ظهور الشيء انتهى ولا ريب
فى ان المشهور والمجمع عليه كلاهما ظاهران فيتحد المعنى لانه لم يثبت للشهرة حقيقة
شرعية او متشرعة فينبغى فى معناه اللغوى لعدم ثبوت النقل فيصير معناهما
متحدا فنقول انه ع علل تقديم الرواية المجمع عليها والمشهورة التى هى عبارة عن الرواية
التى اشتهرها وعرفها كل احد لم يتفرد بروايته واحد او اثنان على الشاذ
الذى هو عبارة عما يقابل المش وكان ينفرد بروايته واحد او اثنان بان المشهور لا
ريب فيه ومن المعلوم ان ليس المراد من لا ريب فيه انه لا ريب فيه بوجه من الوجوه
ومقطوع به لان مجرد كون الرواية مشهورة لا يفيد القطع بمضمونها لاحتمال
التقية وغير ذلك من الاسباب التى توجب انتفاء القطع وكذا كونها مجمعا على
روايتها اذ غاية الامر افادة القطع بالصدور مع احتمال التقية وغير ذلك فليس
المراد منه انه مقطوع به حتى يكون المراد من الاجماع المصطلح ضرورة انه اذا كان
المراد منه الاجماع المصطلح يرد عليه وجوه من الايرادات فاولا بانه لا يصح التعارض
بين الشاذ والمجمع عليه لان المجمع عليه اذا كان مقطوعا لا يمكن ان يعارضه الشاذ
الذى ليس بمقطوع فحينئذ لا تعارض لا يصح الترجيح والمفروض ان كلامنا فى الترجيح
وثانيا ان قوله ع بعد قوله لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده الخ قرينة
على انه ليس المراد من المجمع عليه المقطوع بل انما هو بالنسبة الى الشاذ المقابل للمجمع
عليه فانه ع اراد ان يبين انه من الامر البين رشده بالنسبة الى طرفه المقابل
الشاذ فيجب ان يتبع به وثالثا يابى كونه الاجماع المصطلح فهم الراوى لانه قال قلت
فان كان الخبران عنكم مشهورين فلو كان المراد منه المقطوع به اذا لم يصح ان

لانه لو فرض ان الشهرة يجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه فلو فرض كون راوى الرواية الشاذة مثلا اعدل وافقه من راوى الرواية المشهورة فيكون ع حكم الامام بتقديم رواية الاعدل والافقه حكما منه بتقديم ما لا ريب فى صحته ما شاء ... عن ذلك ... فهم منه ... بطلان ما لا ريب ... لانه على فرض بطلان الشاذ فيما لا ريب فى بطلانه لا يبقى من الامور الثلاثة الا اثنان فلا معنى لتثليثهما ثم الاستشهاد بتثليث النبى صلى الله عليه واله منه سلمه الله

والمجمع عليه

فان النسبة بين المشهور والاجماع عموم مطلق لانه قد لا يكون المشهور مجمعا عليه حتى يكون المراد من المشهور الاجماع المصطلح منه سلمه الله

ان يتعارض المقطوعان كما يدل عليه لفظ المشهورين فثبت انه ليس المراد منه
الا الاجماع بمعنى المشهور رواية لا الاصطلاحى المقطوع به ويستفاد من الرواية
بحكم عموم التعليل المستفاد من قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه اعنى تعليله تقديم
الرواية المجمع عليها والمشهورة بان المجمع عليه لا ريب فيه ان كل متعارضين نسبة
احدهما الى الاخر كنسبة الشاذ الى المشهور من حيث القوة فلا بد من تقديم
الاقوى منهما على الاضعف لان كلما هو اقوى داخل تحت الامر البين رشده
فيتبع ويقدم على الاضعف لا يقال انه لا ينفع التعليل المزبور لان مقدار قوة المش
على الشاذ غير معلوم فلا بد فى الترجيح من الاقتصار على القدر المتيقن وهو
ان يكون احدهما واصلا الى مرتبة العلم او الاطمينان بخلاف الاخر لانا نقول لا
اجمال فى التعليل بل هو مطلق لان بعض مصاديق المش ربما يقوى على بعض
مصاديق الشاذ بادنى ترجيح ان قلت ما ذكرته من عموم التعليل انما يتم بناء
على كون المراد من المجمع عليه فى الرواية واجمع عليه من حيث الرواية لم
يصح ان يكون المراد منه ما اجمع عليه من حيث الفتوى وترجيحه على مقابله
محل اجماع بل ما يعارضه من الرواية مقطوع الفساد لا يعد معارضا حتى
يصدق الترجيح قلت ليس المراد منه المجمع عليه من حيث الفتوى لوجوه
منها انه اصطلاح جديد لا يليق ان يحمل عليه الاخبار الواردة عن المعصومين ع
ان الظاهر من ملاحظة سياقه كون المراد من المجمع عليه المجمع عليه من حيث
الرواية فانه ع قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه
بين اصحابك ومنها ان قول عمر بن حنظله ان كان الخبران عنكم مشهورين يدل على
ان المراد من الشهرة الشهرة من حيث الرواية كما يدل ايض على ان المراد من المجمع عليه
والمش امر واحد كما مر وذلك لانه لا معنى لتعارض الشهرتين فى الفتوى بل انما
يناسب ذلك كون المراد الشهرة فى الرواية اذ كون كلتا الروايتين المتعارضتين
مشهورتين غير عزيز بل كثيرا ما يكون كلتاهما مقطوعتين صدورا ولا لزيان يكون

احدهما من باب التقية فان قلت ان تعارض الشهرتين فى الفتوى ايض كثير كيف
وتعارض شهرة القدماء والمتاخرين بحث معنون فى الاصول قلنا نعم الا انه
انما يناسب بالنسبة الى زماننا واما بالنسبة الى زمانهم فلا الا على فرض نادر عنه
بعيد لا يقدح فى الظواهر كما لا يخفى وبالجملة لو كان المراد من المجمع عليه الشهرة
الفتوائية ايض لكفى فى اثبات المط لان موافقة الشهرة لا يفيد ازيد من الظن و
لا قائل بالفصل بين مرجحية الشهرة وغيرها والحاصل انه قد تلخص مما ذكرنا ان كلما
ليس فيه الريب يجب تقديمه على ما فيه الريب من اى سبب كان مثلا اذا كان
احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى يجب اخذ الخبر المنقول باللفظ و
ترك الاخر لان احتمال الريب فى المنقول بالمعنى ازيد منه فى المنقول باللفظ لاحتمال
انه نقل المعنى بلفظ لا يفهم المقصود وما يستفاد من الفاضل القمى ره فى خصوص الشك
فى اجزاء الصلوة كوجوب السورة مثلا من الحكم بالبرائة وعدم وجوب اتيان
السورة لان باتيان هذا الجزء لا يحصل القطع باتيان الصلوة تامة الاجزاء والشرائط
لوقوع الشك فى جزئية وشرطية اكثر الاجزاء والشرائط من الصلوة فيجب اصالة
البرائة نحكم بعدم وجوب اتيان السورة مثلا لا وجه له لانه يرد عليه انه لا وجه
للحكم بعدم وجوب السورة واصالة البرائة لما ذكرنا من عموم التعليل فى قوله
لا ريب فيه المفهم لوجوب اخذ ما ليس فيه الريب واخذ ما نسبته الى الاخر
كنسبة المشهور من حيث القوة الى الشاذ وترك ما ليس بهذه المثابة وفيه الريب و
الضعف فيجب الحكم بوجوب اتيان السورة فى الصلوة لعدم وجود الريب فى
فى اتيانها ووجوده فى تركها ووجود الشك فى الجزئية والشرطية فى
اكثر اجزائها لا يمنع من اخذ ما ليس فيه الريب اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله مع انا
نقول ان الاقوى فى وقوع الشك فى جزئيته وشرطية اكثر الاجزاء والشرائط ايضا
وجوب الاتيان لان اتيان الجميع ايض مما لا ريب فيه هذا ولكن الانصاف ان تقول ان
الشك فى جزئية شئ للمامور به لا يخلو اما ان يكون ناشئا من عدم النص المعتبر فى

بل غير واقع ومحال عادى عنه لانه لم يكن فى زمان المعصوم شهرة فتوائية قد طابقه ومنا [illegible] حتى يتحير السائل فى تقديم احدهما على الاخر و يحتاج الى السؤال عن حكمه عن الامام ع وفرض الراوى والسائل بانه قد يتحقق ذلك فى الازمنة اللاحقة فسئل عن حكمها لكونها محتاجا اليها للموجودين والكائنين فى تلك الازمنة ابعد بل تاب [illegible] كما لا يخفى

ولنذكر امثلة الاقسام عنه الاربعة فمن امثلة الاول الاستعاذة قبل القرائة من الركعة الاولى فان الشك فيها ناش من عدم ما جاء به من اصحاب الحجج ع بجامع عدم النص المعتبر فى المسئلة ومن امثلة الثانى الكلام الواقع بالصلوة واشباهها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعنى لما هو مستجمع الاجزاء والشرائط ومن امثلة الثالث الواجب صوم شهر هلال ومرما بين الهلالين فشك فى انه ثلثون او ناقص ومن امثلة الرابع ما لو دل احد النصين على جزئية السورة والاخر على عدمها منه

المسئلة او يكون ناشئا من اجمال الدليل او يكون ناشئا من جهة الشبهة فى الموضوع
الخارجى كما اذا امر بمفهوم معين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر او يكون ناشئا
من تعارض النصين المتكافئين فى جزئية شئ لشئ وعدمها فالاقوى فى القسمين
الاولين جريان اصالة البرائة والدليل على ذلك ما ورد من النقل وحكم العقل اما
النقل فهو الاخبار الدالة على البرائة الواضحة سندا ودلالة كقوله ع رفع عن امتى ما
لا يعلمون فان العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب
لترك الكل مرفوع عن الجاهل اوان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع
عن المكلفين وقوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على
ان وجوب الاكثر مما حجب الله علمه فهو موضوع ولا يعارض بان وجوب الاقل
ايض كذلك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسى والغيرى غير محجوب فهو غير موضوع
وبتقرير اخر انه دل على ان الجزء المشكوك وجوبه غير واجب فى الظاهر على الجاهل
كما دل على ان الشئ المشكوك وجوبه النفسى غير واجب فى الظاهر على الجاهل الى
غير ذلك من اخبار البرائة الجارية فى الشبهة الوجوبية واما الدليل العقلى
فهو استقلال العقل بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء
ويشك فى انه هل هو هذا المركب من الاجزاء المعلومة او له جزء اخر وهو الشئ
الفلانى ثم بذل جهده فى طلب الدليل على جزئية ذلك الامر المشكوك الشئ ولم يجد مايركن
اليه ويعتمد عليه فاتى بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى بانى
ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغى ان يفرق فى
وجوبه بين ان يكون الامر لم ينصب دليلا او نصب واختفى غاية الامر ان ترك النصب
من الامر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف نعم لو فرض عدم تمامية منه
الدليل العقلى وقيل بان العقل حاكم بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم
الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت تلك الاخبار كافية فى المطلب
حاكمة على هذا الدليل العقلى لان الشارع اخبر بنفى العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا

فى الواقع فلا يقتضى لوجوب تبانه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل المنفى بالآية والخبر واما القسم الثالث فهو ليس الا لـــزوم الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم معين معلوم تفصيلا وانما الشك فى تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالاكثر ولا يجرى هنا ما تقدم من الدليل النقلى والعقلى الدال على البراءة لان البيان الذى لابد منه فى التكليف قد وصل من الشارع فلا تقبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلا فاذا شك فى تحققه فى الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعنى المفهوم المعين المبين المامور به الا ترى انه لو شك فى وجوب باقى الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها واما القسم الرابع فمقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا وهو المختار هذا ومما يؤيد وجوب اخذ كل ما ليس فيه الريب ما ارسله الشهيد وحكى عن الفريقين من قوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لو ريب وصدق دابن الشيء اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها يسمى به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمانينة فانه دل على انه اذا دار الامر بين امرين فى احدهما ريب ليس فى الآخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفى مطلق الريب كما لا يخفى وعن الاخباريين انهم استدلوا على وجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب ان اليقين بالبراءة انما يجب تحصيله على تقدير العلم بثبوت الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه واما الثانى فبهذا الخبر فانهم استدلوا على وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية كما فى حرمة شرب التتن مثلا او الواجبات لا نعلم حرمة شرب التتن فنحكم بالحرمة لقوله ع دع ما يريبك الخ والجواب عن ذلك اولا بانه ضعيف السند كما هو المصرح

به فى كلام بعض الاجلة لما فيه من الارسال نعم يظهر من المحقق فى المعارج على ما حكى اعتبار سنده حيث اقتصر فى رده على انه خبر واحد لا يعول عليه فى الاصول ان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة ويرد على ما ذكره اولا بان كون المسئلة اصولية مم وثانيا بان كون هذا النبوى من اخبار الآحاد المجردة مم لان مضمونه هو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره وثالثا بان عدم اعتبار اخبار الآحاد فى المسئلة الاصولية مم ورابعا بان ما قاله من الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة فيه ان الالزام من هذا الامر فلا ريبة فيه وثانيا بانه لا دلالة فيه على وجوب الاحتياط للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهى الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط فلا بد من حمل هذا الامر على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وح فلا ينافى لزومه وجوبه فى بعض الموارد وعدم لزومه فى بعض آخر لان تاكد الطلب الارشادى وعدمه بحسب المصلحة الموجودة فى الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضا المولى بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر فى اوامر الطبيب والامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع للارشاد فالامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى ما كان يترتب على نفس الارتكاب والاجتناب لو لم يامر به الشارع ولا نهى عنه فح يختلف الحكم بحسب اختلاف الموارد فاذا دار الامر بين الثواب والعقاب والنفع والضرر الدنيوى او الاخروى ونحوه مما يقطع بكونه مستلزما للعقاب كما فى الشبهة المحصورة كالاناءين المشتبهين مثلا ونظائرهما فيجب اخذ ما لا يريب وترك الآخر واما اذا دار الامر بين الحرمة والاباحة كما فى شرب التتن فلا نحكم بالحرمة بل انما نحكم بالاباحة للجمع بينه وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله ع فانت فى سعة حتى تلقى صاحبك وللاصل ولانه بعد ما ورد فى الادلة القاطعة ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعى عام او خاص هو الاباحة فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا يريبنا فان قلت ان قوله تعالى وحرمت عليكم

الخبائث يدل على حرمة الخبيث من المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فثبت ان
شربه مما فيه ريب فيجب تركه فلا وجه للحكم باباحته قلت رافعا للنقاب عن وجه المطلوب
وكاشفا للحجاب عن السر المحجوب ان صدق الشرب على ما هو اعم من بلع المايعات
وجذب النفس لبلع الدخان اولا ثم سلمنا لكن حرمة استعمال الخبيث مط ثانيا ثم توضيحه
ان هذا النوع الحاصل من الشرب في التتن والانتفاع به تم الحرمة بالنسبة الى
الخبيثات فيبقى تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة من الاصل و
قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وقوله ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما يعثر عليه المتتبع حليته فلا يندرج تحت ما فيه
الريب حتى يجب تركه فتدبر هذا مضافا الى ان كونه من الخبائث ثالثا ثم فان الخبيث
ضد الطيب كما في ق فلو لم يكن طيبا لزم ان يتنفر عنه اكثر النفوس الزكية الطيبة
السليمة لا سيما العلماء والفضلاء مع ان جلهم لو لم نقل كلهم لم يزالوا يشتهونه
ويشربونه نعم ربما اطلق الخبيث في مقابل الجيد من المال كما في قوله تع ولا تيمموا الخبيث
منه تنفقون فالظ منه وعن قول المفسرين ان الخبيث هو الردي من المال يعطى
الفقير ولا يخفى ان المعنى اللغوي وان كان عاما يتناول الردي من المال وغيره
لكن هذا المعنى غير مغاير له كليا بل فرد منه فان الخبيث والردي من المال ضد
الجيد والطيب منه فيصدق عليه ان هذا الخبيث ضد الطيب وبالجملة التتن لم
يرد في خصوصه نص من الشرع دال على حرمته فيبقى عند رجا تحت اصل الاباحة كغيره
من ساير النباتات فانه لم يصل الينا في كل نبت حديث بخصوصه يدل على جواز
استعماله بل انما حكمنا به من اجل اصل الاباحة نعم المنقول عنهم انه لم يكن مستعملا
في قديم الزمان وانما حدث في المائة الحادية عشر وقد كان جماعة في تلك المدة
يقولون انا لم نره في اول اعمارنا وانما حدث استعماله في العشرة بعد الالف فصار
متداول الاستعمال الى هذه الاعصار لكن كان استعماله في اول زمان حدوثه
مخفيا بحيث كانوا يحفرون في ذلك الحفاير واخفوا الان استعماله فيها كذا نقل

الا ان هذا لا يدل على ان تلك الالات لهذا الخصوص اذ ربما كانت لغيره وربما
استند والي تحريمه الى بعض الرؤيا والاطباق عن المعصومين حيث نهوا فيها عن استعماله
لكن في جعل الرؤيا دليلا شرعيا يجب العمل به منع واضح وليس له قاعدة كلية يمكن
من اجلها احراز صدقه عن كذبه والعمل بكل رؤيا راى مستلزم للهرج والمرج كما
قد حكي ان بعض الافاضل كان يذهب الى تحريم صلوة الجمعة ويشنع على من يفعلها
بل ربما قال بكفره ثم بعد برهة من الزمان مال الى وجوبها وفعلها فسئل عن
ذلك قال اني رايت الامام ع فامرني فصليتها مدة ثم تركها ولعله قال ان الامام
نهاني عنها في المنام فليس هذا دليلا شرعيا يستند اليه في ثبوت الاحكام واما
الجمهور فالمحكي عن الصفدي وهو من افاضلهم انه قال قد تكلم الفقهاء فيمن راى
النبي ص وامره بامر هل يلزمه العمل بما امره ام لا فقال قالوا ان امره بما يوافق امره
يقظة فليس فيه خلاف وان امره بما يخالف امره يقظة فان قلنا ان من راه على الوجه
المنقول في صفته فرؤياه حق فهذا من قبيل تعارض الدليلين فيؤخذ بارجحهما وما
ثبت في اليقظة فهو ارجح فلا يلزمنا العمل بما امره فيما خالف امره يقظة اذا علمت
هذا فاعلم ان جماعة من العلماء كالشيخ فخر الدين الطريحي والشيخ تقي وبعض
فضلاء البحرين ومن وافقهم من بعض المتفقهين ذهبوا الى تحريمه حتى ان المولى
علي النقي قدس سره صنف كتابا كبيرا في تحريمه والباقي على التحليل حتى ان التقي
المجلسي كان يشربه في الصوم المتطوع ويترك استعماله في الصوم الواجب حذرا
من طعن العوام ولهم على التحريم ادلة واهية كالرؤيا ونحوها فان بعض الناس
قد راى احدا من المعصومين ع انه قد نهى عنه وذم شاربيه والجواب عن ذلك يعلم
مما مر والتضرر من استعماله وفيه انه يختلف باختلاف الاشخاص فربما كان نافعا
لبعض الابدان مضرا لبعض الاخر فلا يكون وجه للمنع عنه على وجه كلي فان قلت
ان قول الصادق ع اذا رايتم الناس قد اقبلوا على شيء فدعوه ظاهر في تحريمه لان
هذا قد اقبلت عليه الناس اقبالا عظيما لا يمكن ردعهم عنه حتى ان المحكي عن السلطان

المرحوم شاه عباس الاول انه قد عمل عليه الخراج واحرق على من يعامل معاملة
التتن فكان الناس يحفرون تحت الارض مثل السراديب ويذهبون اليها ويشربون
فيها ثم يحرقون الخرق حتى تشتبه رايحتها فلا يعلم رايحته وكانوا يشترونه في ذلك
الوقت بوزن الدراهم بل واغلى منها فلما راى السلطان ان ذلك الخراج لا
ينفع فقرر عليه من مال الخراج مالا عظيما قصد به تعجيز الناس عن التجارة به وعن
استعماله فما ازداد والا الاحبا وكرامة ووجد واقى تجارته الارباح والفوايد قلت
ان المراد من الناس جمهور المخالفين كما هو المفهوم من اصطلاح الاخبار ويدل
عليه ثبات الخبر الذي ورد هذا فيه كما عن الاستبصار وغيره مضافا الى انه ليس بمطرح
على ظاهره بل المراد منه موارد خاصة كالاحكام والعبادات التي لم يرد فيها دليل او ورد
وكان متعارضا فعند ذلك لك دع ما اقبل عليه الناس واعلم ان الحق في الادلة
الدالة على نقيضه وخلافه واحمل ما وافق الناس على التقية بل قوله خذ بما اشتهر
بين اصحابك ربما يشعر به لان المشتهر بين علمائنا في هذه الاعصار هو تحليله
وجواز استعماله فان قلت انه من الاسراف الذي وقع النهي عنه في الكتاب و
السنة فانه ربما كان للانسان درهم واحد فانفقه فيه وبقي جايعا وربما حصل
منه الضرر العظيم بسكره فانا سمعنا ان بعض من يشربه سكر حتى وقع في
النار واحرقت منه بعض الاعضاء وربما تكلف له ارباب الاموال حتى صنعوا
الالة وزينوها بحيث صارت مجموعها ثلثين الف دينارا وازيد فهذا اسراف
والاسراف حرام فيكون شربه حراما قلنا اولا ان الاصحاب وان اطلقوا القول
بحرمة الاسراف ولكن المفهوم من الاخبار انه على قسمين حرام ومكروه فالاول ما
دل عليه قول مولينا الصادق انما الاسراف فيما اتلف المال واضر بالبدن والمراد
من اتلاف المال صرفه في غير المصارف المقصودة للعقلاء واما الثاني فمثاله ما روي
من ان من شرب من ماء الفرات والقى بقية الكوز خارج الماء وقوله ان الاسراف
ان يعطي السائل السبيل بكل قبضتك الى غير ذلك وذكر جماعة من الاصحاب هو

ان يتجاوز الانسان حاله في الانفاق ولهذا الكلام وجهان الاول ان المراد حاله
بالنظر الى اهل بلاده وهذا لا يطرد فيه الاسراف لانا كثيرا ما نرى اهل بعض البلاد
الغالب عليهم الحرص انهم اسوء حالا من حيث المعاش مع ما فيهم من الثروة و
الاموال فلو ان احدا تجاوزهم في الماكل والملبس ونحوهما لم يكن مسرفا الا ان المفروض
قدرته على ذلك الثاني ان المراد حاله بالنظر الى ثروته وقدرته وهذا يتحقق فيه
الاسراف كان يكون تاجرا فينفق الارباح في سنته ويتعدى الى راس المال و
يستقرض وينفق من غير ان يكون عنده وجه بقي هنا فرد اخر لا بد من بيانه
وهو ان الانسان اذا توسع بالمنازل والمجالس والملابس والمناكح مع امكان الاكتفاء
بدونها فهل يعد مثل هذا من باب الاسراف ام لا والظاهر انه لا يكون اسرافا بل ربما
كان مستحبا لان فيه اظهار نعم الله تعالى المامور به في قوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث
وقد ورد ان المراد منه التحديث بالفعل لا بالقول وكان الائمة عليهم السلام يتنافسون في
المطاعم والملابس وغيرها واما قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام فوجه صبره واستعماله
لما خشن وجشب يعلم مما اعتذر به الصادق عنه عليه السلام من ان اكثر اهل زمانه
من المؤمنين كانوا فقراء معسرين فكان يؤثرهم على نفسه ولو كان به خصاصة
فحينئذ فهذا التتن ليس الامر هذا الباب فان الناس مالت انفسهم اليه وكانوا
قادرين على اثمانه فلا باس باستعماله كغيره واما حكاية الاسكار فهي غير مطردة
وذلك ان الانسان قد يسكر من بعض المحللات ايضا فمن عرف من حاله هذا وامثاله
كان عليه حراما لا غيره واما التانق في الالة فانما يكون حراما مع عدم القدرة واما
اذا كان قادرا عليه فلا يحرم عليه جدا هذا مضافا الى انه لو سلمنا ان تزيين الالات
زايدا على المتعارف مطلقا حرام فلا يدل على تحريمه ايضا لانه كما ان الاسراف في تزيين
ظروف ساير الاطعمة والاشربة لا يدل على تحريمهما مطلقا فكذلك تزيين الات شربه
لا يدل على تحريمه مطلقا كما لا يخفى فان قلت قد عرفت ان هذا مما لم يرد فيه نص بالخصوص
فيدور الامر فيه بين التحريم والاباحة وكل ما هو كذلك لم يخرج صاحبه عن العهدة يقينا

الابرکه فوجب ترکه قلت اولا ان هذا الکلام تم لان کلما لم یرد فیه نص بالخصوص فهو مباح کتابا وسنة واجماعا اما الکتاب فکقوله تع هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا وقوله عز وجل کلوا من طیبات ما رزقناکم وقوله عز قلیلا مما کلوا مما رزقکم الله حلالا طیبا ولا تعتدوا وقوله تع قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده والطیبات من الرزق ونحو ذلک مما یعثر علیه المتتبع فهذه الآیات حجة علی من انکر هذا المقال جدا واما السنة فکقول الصادق ع کل شیئ لک طلق حتی یرد علیک ما یحرمه والی الان لم یرد فیه دلیل یحرمه سوی الاطیاف والمنامات علی ما مر والتشبیهات کقولهم ان قلیان علی وزن بلبان وانه مشابه له فی الصورة والاستعمال فینبغی ترکه فهو کما تری لا ینبغی ان یجاب عنه واما نحن فلیس لنا رغبة تامة فی شربه واستعماله لکن ربما استعملناه بتابعیة اهل المجالس والمحافل ولکن الحکم الشرعی لا ینبغی ان یهمل فتحریمه لا یستند الی دلیل شرعی بل انما المستند لیس الا من الدلایل الواهیة البارده والمحکی عن بعض الافاضل انه قال انه لما حکی هذا الکلام للمولی الحسن التستری ره تبسم وضحك وقال ان آلة التتن وهو قلیان نقیض البلبان وذلك لان البلبان یحتاج الی نفخ الهوا فیه وآلة التتن تحتاج الی جذب الهواء منه واخراجها عنه واما الاجماع فقد اجمع الاصحاب قدیما وحدیثا علی تحلیل ما لم یرد النص بتحریمه وهذا اجماع قطعی لا ینکر فبعد هذه الدلائل کلها کیف یجوز ان یفتی بالتحریم فیما لا نص فیه بالخصوص فالحکم بالتحریم مشکل جدا کما لا یخفی فان قلت انه من الخبائث المحرمة فی محکم الکتاب والسنة لان النفوس قد تنفر عنه بل ربما کان بعض شاربیه ذاما له مادحا من لا یشربه مع انه لو لم یکن خبیثا فما هذا القیر المتعفن الذی یحصل فی الغراش والشطوب بسببه والدخان فیهما قلت ان الخبیث نقیض الطیب کما مر وقد ورد الامر باکل الطیبات واجتناب الخبائث والطیب فی اصطلاح الاخبار والتفاسیر یطلق علی معان اربعة الاول ما استلذ به النفس الثانی

کما فی الارض حلالا طیبا ولا تتبعوا خطوات الشیطان وقوله عز وجل کلوا

ما احله الشرع الثالث ما کان طاهرا الرابع ما خلا عن الضرر فی الروح والبدن وقطع بعض الاصحاب بانه حقیقة فی الاول وهو المراد من قوله تع کلوا مما فی الارض حلالا طیبا ولکن ما یتبادر فی الاخبار هو الاطلاق الثانی وهذا غیر خبیثة بواحد من معانی اما الاول فلانه عند اغلب الناس من احسن الملاذ حتی بالغ الناس فی استعماله واما المعنی الرابع فلانه اذا اضر ببعض الابدان کان محرما علیه بخصوصه ولیس المراد ما تنفر عنه بعض الطبایع لان کثیرا من المحللات تابی عن اکلها طبایع احاد الناس وکثیرا من الطبایع تمیل الی بعض المحرمات فیجاهدها صاحبها حتی ترتدع کما انه قد حکی ان جندیا اتی الی رجل عالم صالح من مشایخنا فقال له اینا اعظم اجرا عند الله انا او انت فقال له الشیخ لم اعلم فقال له الجندی بل انا اعظم اجرا وذلك لانه اذا اصبح علی النهار مالت نفسی ونازعتنی علی فعل کل محرم فاجاهدها وازجرها الی اللیل وانت اذا اصبحت لم یکن لنفسك همة ورغبة الا فی العلم والعبادة فاین انا منك فصدقه ذلك الشیخ ولیس هذا فی الحقیقة الا کسایر النباتات فان الناس لو عمدوا الی نبت اخر وعظموا هذا التعظیم لم یکن حراما فلیکن هذا من ذلك وبالجملة فالمراد من الخبیث ما خبثه الشرع بالنهی عنه او استقذره سایر العقلاء ولیس فلیس واما حکایة القیر فالجواب عن ذلك بان مجرد حصوله لا یدل علی خباثته اذ یحتمل ان یکون حصوله وعفونته الشدیدة بسبب التراکم ومرور الاوقات والساعات کما ان الماء الزلال الصافی یکون متعفنا بالبقاء ومرور الایام واللیالی فیه وبالجملة کما ان عفونة النجاسة وخباثتها لا یدل علی خباثة الماکول وانکساف القبة البیضاء وخباثتها باحراق العود والبخور زایدا عن الحد لا یدل علی خباثتهما فکذلك فیما نحن فیه خباثة القیر وتعفنه لا یدل علی خباثة شرب التتن فان قلت لو لم یکن خبیثا فما هذه البخر الذی یحصل فی حلوق المعتادین لشربه قلت مجرد مجیئ البخر من حلقهم لا یدل علی خباثة المشروب کما ان رایحة حلوق اکل البصل ونحوه لا یدل علی خباثته فقد اسفر

الصبح وارتفع الظلام وتبين الحكم من جميع ما مر فالى كم قلت قلت وبالجملة فرق بينها
بين الشبهة الموضوعية كما فى الشبهة المحصورة والشبهة الحكمية كما فى شرب التتن
ففى الاول يحكم بترك الاناءين لقوله دع ما يريبك بخلاف الثانى فان قلت الفرق بين
وجوب الترجيح واخذ ما ليس فيه الريب والاجتناب عن الشبهات كما يستفاد من التعليل
ولزوم رد ما لم يعلم حكمه لانه مشكل الى الله والى الرسول لكن استشهاده بعد قوله
انما الامور ثلثة الخ بقول رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات الخ يابى عن وجوب ترك ما فيه الريب واخذ ما ليس فيه الريب لان
ظ قول رسول الله فمن ترك الشبهات الخ ظاهر فى الاستحباب فكيف يرتبط اول كلامه
مع استشهاده بقول الرسول فتدبر قلت اولا ان مراده من الاستشهاد بقول الرسول انما
كان من باب بيان ان الامور ثلثة لا من باب المطابقة من جميع الجهات فلا يضر ان يدل
الاول على الوجوب والثانى على الاستحباب فتدبر وثانيا نقول ان الامر فى قوله وقول
الرسول ايضا ارشادى كما فى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان الامر باطاعتهما
للارشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات فيدل على الوجوب ايضا
فى الجملة كما قلنا فى قوله دع ما يريبك بمعنى انه ازاد الامر بين الواجب والحرام كما فى
الشبهة المحصورة وامثالها يجب ترك الشبهات والا فلا والحاصل ان الامر بالاجتناب
عن الشبهة ارشادى للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا او خوفا
لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكة
كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب
على الحكم الواقعى المجهول فاذا علمت ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام
فيكفى ح فى مناسبة ذكر كلام النبى المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن
المشتبه بالحرام راجحا تخلصا عن الوقوع فى مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب
لوجوب التحرى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى
الحق اذ لو قصر فى ذلك واخذ بالخبر الذى فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو

الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من الشارع وزيادة التوضيح كما مر
الى اصالة البرائة الرابع انه قدم الترجيح بالاوصاف الاربعة على الترجيح بالشهرة ويلزمه
تقديم الرواية الشاذة وهى التى لا يعرفها الا القليل على المشهورة وهى التى يعرفها
الكل عند كون راويها جامع الاوصاف دون المشهورة وهو خلاف ما عليه الكل
الان ظاهرا وخلاف ما يدل عليه خبر العوالى الاتى والجواب عنه اولا ان مراده بيان
المرجحات وازائه طريق الترجيح وذكر الاوصاف وما بعدها من باب المثال و
ليس مراده انه فى مقام الترجيح يقدم الاول فالاول على النحو المزبور فى الرواية و
القرينة على ما ذكرنا عمل الكل فانا لم نر احدا يقدم الترجيح بالاوصاف على الترجيح بالشهرة
وساير اخبار الترجيح الواردة على خلاف هذا الترتيب الواقع فى المقبولة وثانيا نلتزم
به ونقول بلزوم تقديم الرواية الشاذة على المشهورة عند كون راوى الرواية الشاذة جامع
الاوصاف وعلم كونه جامع الاوصاف لكن هذا مختص بزمانهم لكون السائل وامثاله
من الامامية كانوا عالمين او مقتدرين على تحصيل العلم بشان الراوى من كونه
اعلم واصدق الخ فامره اذا حصل العلم بوجود الصفات فى الراوى فيقدم قوله مط و
لو كان شاذا لاحتمال كون الرواية المشهورة انما صدر عنهم فى مقام التقية ونحوه واما
زماننا فانا لا يمكن لنا تحصيل العلم بوجود الصفات فى الراوى حتى نلتزم بتقديمها
على المشهورة نعم لو فرض حصول العلم لشخص بوجود الصفات فى الرواية الشاذة فى زماننا
ايضا لقلنا بتقديمها على المشهورة ايضا ولا ضير وهذا الجواب الثانى انما يتم لو قلنا فى الترجيح
بلزوم اجتماع الاوصاف الاربعة والا كما هو التحقيق على ما مر لصح هذا بالنسبة الى الاعلم
والافقه والاصدق يصح ان يقوى على المشهورة من حيث ان الصادر عن الافقه مثلا احتمال
الخطاء فيه اقل من الصادر عن غير الافقه مثلا واما بالنسبة الى الاورع فلا يتم الجواب
لانه اذا اعلم ان الرواية الشاذة صادرة عن الاورع واكتفينا بالاورعية فى الترجيح لما
صح تقديمها على المشهورة لان احتمال الخطاء فيها ليس اقل من احتماله فى المشهورة كما فى الافقه مثلا
كان اقل بل فى المشهورة احتمال الخطا اقل منه فيها فلا بد من تقديم المشهورة والجواب الثانى يعلم

[illegible]

لانه اذا اعلم ان الرواية الشاذة صادرة عن الاعلم والافقه والاصدق مع

انا نقول بتقديم الرواية الشاذة على المشهورة عند وجود احد الاوصاف او جميعها
فيها قولك ان هذا خلاف الاجماع وما عليه الكل تم لان هذا الاجماع لا يخلو اما ان
يكون بالنسبة الى القائلين بالتسري والتعدي في الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة
فج ادعاء الاجماع منهم على عدم جواز تقديم الرواية الشاذة على المش ليس في محله لان مدارهم
في الترجيح على الظن فمتى حصل الظن مط ولو كان من الرواية الشاذة يجب العمل فانه
اذا حصل من الرواية الشاذة ظن اقوى من الظن الحاصل من المشهورة لم يقولوا بعدم
جواز تقديمها على المشهورة فلا اجماع منهم وهذا ظاهر واما ان يكون بالنسبة الى
القائلين بعدم جواز التسري والتعدي في الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة فايض لا يلزم
قولهم ان يقدموا الرواية الشاذة على المش لانهم بعدما اقتصروا على المنصوصة فلا بد في
الترجيح من تقديم الاول فالاول على الترتيب الذي في المنصوصة فلا اجماع ايض فتم الخامس
ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في
الترجيح ليس الا الاقربية الى الواقع والمفروض انها لا تحصل بالورع والصدق والجواب
قد تقدم عند الكلام في اشتراط الرواية باعتبار الترجيح المضموني الدال عليه لفظ و
اصدقهما ونقول هنا ايض ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظ
لان التقية على خلاف الظ ولهذا لا يصار اليها من غير شاهد بين السادس ان قوله
فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم
الكتاب والسنة ووافق العامة مخالف لعمل الكل ايض لانه لم يعتبر احد في الترجيح اجتماع الامور
الثلثة كما هو الظ من الواو فان الظ منها انها للجمع وكذا الكلام فيما يتلوه من المرجح فانه ايض
لم يعتبر احد في الترجيح انتفاء الثلثة والمراد من المخالفة في قوله ما خالف حكمه حكم الكتاب المخالفة
لظاهر الكتاب سواء كان الخبر نصا او ظاهرا لا المخالفة لنص الكتاب فان الخبرين المتعارضين ان
كانا متباينين كاكرم العلماء ولا تكرم العلماء مثلا فيبعد ان يكون احدهما موافقا للنص
الكتاب والاخر مخالفا له وذلك لانا لم نجد في اخبار الفروع ما يكون مخالفا للكتاب على
نحو التباين الا نادرا وحمل الخبر عليه حمل له على النادر بل مثبت للمدعى من عدم فائدة

الخبر في اثبات المرجح فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة فلا بد من فرض احد الخبرين مخالفا
لظ الكتاب مخالفة العموم المطلق او من وجه بحيث يمكن الجمع بالتصرف في ظاهر كل من الاية
والرواية ان لم تكن الرواية نصا مثاله نحو قوله تع واخواتكم من الرضاعة فان اخبار
العشر واخبار الخمسة عشر لو فرض كونهما مشهورين فناخذ بالعشر ونتصرف في ظاهر الاية ونخصص
عموم الارضاع في الاية بالعشر ونحكم بالتحريم بارضاع العشر ونترك الخمسة عشر لان العشر موافق
لعموم الاية والاصل عدم الزيادة وليس المراد من المخالفة المخالفة لعمومات الكتاب ايض المستفادة
منه مثل قوله تع انما حرم عليكم الميتة الخ وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وخلق لكم ما في الارض
جميعا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك والدليل على ان المخالفة لتلك
لا يعد مخالفة ما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية
اذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيه فمن تلك الاخبار ما روي عن العيون
عن ابي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي فما ورد عليكم من حديثين مختلفين
فاعرضوهما على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله
الى ان قال وما لم تجدوا في شيء من هذه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الحديث وما روي عن الاحتجاج
والبصائر وغيرهما مرسلة عن رسول الله انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم
ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تع وكانت مني سنة فيه ولا عذر لكم في
ترك شيء وما لم يكن سنة فيه مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم
بايها اخذ اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي رحمة لكم
قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الحديث فانهما يدلان على انه قد يرد من
الائمة ما لا يوجد في كتاب الله والسنة والثاني صريح في ذلك هذا مع انهما معتضدان
بغيرهما من الاخبار والحاصل ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد
مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة يظهر لمن له ادنى تتبع والمراد من السنة في الرواية قول
النبي والمعصوم بمعنى ان المراد السنة القطعية لا الرواية عنهم والجواب عن الاشكال الرابع
انه وان كان الظاهر من ذكره بالواو الجمع الا انه من باب المثال كما تقدم في الاوصاف و

القرينة على ذلك الاجماع والاتفاق فانه لم يعتبر احد في الترجيح اجماع الامور
الثلثة وكذا انتفائها فيما يتلوه من المرجح وثانيا قوله ع بعد سؤال الراوي ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا
لهم الخ ما خالف العامة ففيه الرشاد قرينة على انه يكفي كل واحد من الامور الثلثة
في الترجيح كما انه قرينة على ان احد الاوصاف الاربعة المذكورة سابقا يكفي في الترجيح ولا
يشترط اجتماعها ثم انه ع اكتفى في الرواية بذكر المرجحات ولم يبين صورة تعارض
المرجحات فان المرجحات قد تتعاضد وقد تتعارض كما لو كان احد الخبرين المتعارضين
موافقا للكتاب والآخر مخالفا للعامة والتحقيق انه يترك الموافق للكتاب ويرجح المخالف
مط سواء كان المخالف للكتاب مخالفا للعامة او كان فيه من المرجحات وقلنا بكونه مرجحا
لا مرجحا ولنفرض مثالا وهو انه اشتهر بين علمائنا خاصة عدم تحريم احد المرتضعين على
الآخر اذا كان الفحل اي صاحب اللبن متعددا وان كانت المرئة واحدة وتمت الشرائط في
كل واحد وحصل التحريم بين المرتضع والمرضعة والفحل للنص وخالف في ذلك الشيخ
ابو علي الطبرسي والكاشاني ره فاكتفيا باتحاد المرضعة لعموم الآية واخواتكم من الرضاعة
والنبوي ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فما في النبوي من اداة العموم ومن فيهما
اما للتسبيب بمعنى الباء كما في قوله تع ينظرون من طرف خفي واما للتعليل كما في
قوله ويغضي من مهابته وقوله تع مما خطيئاتهم اغرقوا فعلى هذا يصير تقديره يحرم
بسبب الرضاع او لاجله ما يحرم بسبب النسب او لاجله ويمكن ان يكون من في الآية
بيانية والجمع المضاف يفيد العموم فهما بعمومهما شاملتان لتحريم احد المرتضعين على
الآخر مط سواء كان الفحل متعددا ام لا اذا كانت المرضعة واحدة وتمت الشرائط في
كل واحد هذا قال في المفاتيح بعد اختياره وتقويته ما ذهب اليه الطبرسي ونقله الخبر
الآتي الخ المشهور ان الموافق للكتاب والسنة اولى بالمراعاة مما يخالفه انتهى اقول
وفيما ذهبا اليه نظر والمختار ما ذهب اليه المش لكونه مخالفا للعامة بيانه ان الروايات
في هذا المقام متعاضدة ففي خبر مخالف للمش فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل ولا يحرم

من قبل

غير مخالفة للعامة وقلنا بكون الكتاب من المرجحات صح

اما الاول ففي تفسيره واما الثاني ففي مفاتيحه منه

واعلم ان وجه دلالة النبوي على ما ذهبا اليه انه يكون بينهم مع اتحاد المرضعة اخوة الام وان تعدد الفحل وهي تحرم النكاح بالنسب في الرضاع يحرم منه ما يحرم بالنسب منه

من قبل الامهات وانما حرم الله الرضاع من قبل الامهات و
ان كان لبن الفحل ايض يحرم وفي آخر موافق للمش معتبرة كالصحيح عن الرجل يرضع من
امرئته وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لامها من الرضاعة فقال ان كانت المرئتان
قد رضعتهما امرئة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل وان كانت المرئتان رضعتا
من امرئة واحدة من لبن فحلين فلا بأس وفي الموثق عن غلام رضع من امرئة ايحل
له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاعة فقال لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد
قال قلت فيتزوج اختها لامها من الرضاعة قال لا بأس بذلك ان اختها التي لم ترضعه
كان فحلها غير فحل التي ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس فالخبر الاول
المخالف للمش موافق للكتاب اي عموم اخواتكم من الرضاعة وموافق للعامة ايض
لانهم لم يشترطوا اتحاد الفحل وكل واحد من الثاني الموافق للمش مخالف للعامة لاشتراط
اتحاد الفحل والحال انهم لم يشترطوا اتحاده ومخالف لعموم ظاهر الكتاب فيتعارض موافقة
الكتاب مع مخالفة العامة فح اي اذا تعارض الخبران اما ان تقول بجواز التصرف في ظاهر
الآية بالاخبار كما هو لازم من يقول بجواز تخصيص الكتاب بالسنة ام لا فعلى الثاني يخرج
الفرض عما نحن فيه لان الرواية المخالفة للكتاب تخرج عن الحجية راسا فلا يقع التعارض
بين الخبرين فضلا عن الترجيح وعلى الاول لا معنى لترجيح سند احدهما بموافقة الكتاب
قبل ملاحظة كون المخارج منه من جهة مخالفة العامة بل لا بد من ترجيح المخالف
للكتاب بناء على كونه مخالفا للعامة لان المفروض جواز التصرف في ظاهر الآية بالخبر
فاذا تصرفنا في ظاهرها فلا يبقى العموم على حاله حتى يقدم موافقة الكتاب على
مخالفة العامة وتوضيح ذلك انه لو ورد الكتاب على طبق اكرم العلماء مثلا وورد
في خبر اكرم زيدا العالم وكان مخالفا للعامة قلنا بتقديم المخالف للعامة على الموافق
للكتاب لان ظهور الكتاب وعمومه كان موقوفا بعدم وجود القرينة على عدم
ارادة العموم والخبر الثاني في نفسه وان لم يصلح لان يكون قرينة على عدم ارادة
العموم من الآية لكون الخبر الاول معارضا له الا انه اذا كان مخالفا للعامة رجحانه

وفي آخر لا تكرم زيدا العالم ص

يصلح

على الاول فصار قرينة لتخصيص عموم الاية واذا خص عموم الاية به من هذه الحيثية
فيرتفع الموضوع اى موضوع الموافقة لانه بعد ما وجد القرينة على عدم ارادة زيد العالم
من العام فى اكرم زيد العالم لم يكن موافقا للكتاب اصلا فيرجح الخبر الثانى المخالف
للعامة عليه وليس هذا الا كتعارض الاصل والدليل والمزيل والمزال فانه اذا تعارض
اصالة الطهارة بالدليل الاجتهادى كالخبر الذى ورد بنجاسة الخمر مثلا فمقتضى الاصل
الحكم بطهارة الخمر لدخوله فى عنوان مشكوك الطهارة والنجاسة ومقتضى الخبر الحكم بنجاسة
وهو مقدم على الاصل ووارد عليه لان فى موضوع الاصل كان الشك ماخوذا فيه
فاذا ورد الدليل على نجاسته ارتفع الشك وصار معلوم النجاسة وتغير الموضوع فيقدم
الدليل على الاصل كما تقدم فى اول التعادل وكذا اذا غسل الثوب النجس بالماء المستصحب
الطهارة فمن يعمل بالاستصحابين يحكم بطهارة الماء ونجاسة الثوب لكن التحقيق ان
استصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب فيتغير الموضوع فيحكم بطهارة الثوب
ايضا ويقدم على نجاسته فان المزيل مقدم على المزال وبالجملة انه لا يجوز تقديم موافقة
الكتاب على مخالفة العامة لان اصالة الحقيقة وكون العموم مرادا من الكتاب موقوف على
انضمام اصالة عدم القرينة وانضمام اصالة عدم القرينة موقوف على عدم كون القرينة معتبرا
وعدم معتبرية القرينة لا يكون الا بكون المعارض وهو اكرم زيد العالم مثلا اما مساويا
معه او ارجح والتساوى والارجحية لا تخ اما ان يكون بنفسه وهو ظاهر الفساد لكون لفا بل
مخالفا للعامة او مع انضمام عموم الكتاب فقد قلنا ان ارادة عموم الكتاب موقوف على انضمام
اصالة عدم كون القرينة معتبرا فلو كان عدم كون القرينة معتبرا موقوفا على ارادة عموم الكتاب
يصير المعنى ان ارادة عموم الكتاب موقوف على ارادة عموم الكتاب وليس هذا الا الدور
المضمر بواسطتين وهو خلف وعلى هذا القياس اذا تعارض موافقة الكتاب مع ساير
المرجحات غير مخالفة العامة فيقدم ساير المرجحات على موافقة الكتاب لما تقدم حرفا
بحرف فلا نطيل الكلام بذكرها فظهر مما ذكرنا انه لا بد من تخصيص عموم الكتاب والسنة
ايضا ان كان دلالتها على الشمول لمثل المقام واضحة بالمعتبرة والموثق المتقدمين لانهما

حاشية: تكما انه لا تعارض بين الاصل والدليل الاجتهادى لتغاير الموضوع فى كل واحد منهما كما مر كذلك فيما نحن فيه لا تعارض بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة لتغاير الموضوع اى موافقة الكتاب وارتفاعه فلا بد من ترجيح الخبر الثانى لوجود المرجح فيه وهو المخالفة للعامة وعدم تغير الموضوع اى موضوع المرجحية وهو المخالفة للعامة منه

حاشية: وتوضيحه ان الدور المضمر بواسطتين بل بوسائط ان ارادة عموم الكتاب موقوف على انضمام اصالة عدم القرينة وهو موقوف على عدم كون القرينة معتبرا وهو موقوف على انضمام كون المعارض اما مساويا معه او ارجح وهو لا يكون الا بانضمام عموم الكتاب فيصير المعنى ان ارادة عموم الكتاب موقوف على ارادة عموم الكتاب وهو باطل جدا منه

حاشية: فان الترجيح بالكتاب بعد كل المرجحات التى منها مخالفة العامة ومنها مخالفة موافقة ميل القضاة والحكام ومنها الشهرة الى غير ذلك منها فتدبر منه سلمه الله

حاشية بين السطور: بل ليس هذا الا الدور المضمر بوسائط منه

مع اعتبار سندهما او صراحتهما فى المدعى مخالفان للعامة فقول الطبرسى والكاشانى من
تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامة ليس الا من عجيب الكلام وقد وقع منهما فى هذا
المقام واعجب من ذلك بحيث تضحك منه الثكلى جعله فى المفاتيح الحمل منعكسا الحمل
مستند المشهور على التقية فانه بعد اخباره قول الطبرسى من تقديم الموافق للكتاب على ما
يخالفه قال والشهرة ليست بمحل الاعتماد مع احتمال المستند لها التقية انتهى ونسب
قبل هذا بتقريب لها الى علمائنا خاصة والظ منه ان مستند لها ليس الا مخالفا للعامة
فكيف يحتمل ان يكون مستندهم التقية فكلامه لا يخ من التناقض وكيف كان جعل
الحمل منعكسا لا ينبغى ان يصدر عن الجاهل فضلا عن العالم ثم ان وجوب الاخذ بما خالف
العامة يحتمل وجهين الاول يحتمل ان يكون الوجه فى تقديم ما خالفهم وطرح ما وافقهم
كان ما خالفهم اقرب الى الواقع مما وافقهم وهذا الوجه ليس الا ما يقوى به مضمون الخبر و
يقربه الى الواقع فيصير او نوع من ما يسمى بالترجيح المضمونى وذلك اى كون المدار فى
التقديم الى الاقربية الى الواقع يستفاد من غير واحد من الاخبار منها مرفوعة ابى اسحق الارجانى
الى ابى عبد الله عليه السلام قال ع اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقول العامة فقلت لا
ادرى فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره و
كانوا يسئلون امير المؤمنين عليه السلام عن الشئ الذى لا يعلمونه فاذا افتاهم بشئ جعلوا له
ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ووجه دلالتها على كون مراده ع ان ما خالفهم
اقرب الى الواقع ظاهر ومنها ما رواه على بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد
بدا من معرفته وليس فى البلد الذى انا فيه احد استفتيه من مواليك قال ع ائت فقيه
البلد فاستفته فى امرك فاذا افتاك بشئ فخذ بخلافه فان الحق فيه قال بعض الافاضل
هذا الخبر محمول على انه كان عنده خبران ولم يدر بايهما ياخذ انتهى وتعليله بقوله فان الحق
فيه صريح فى المط ومنها قوله ع ما عندهم شئ من الحق الا القبلة وهذا ايضا ظاهر فى المط
ومنها ما فى بعض الروايات من ان الرشد فى خلافهم ومنها ما فى المقبولة التى نتكلم
فيها من ان ما خالف العامة ففيه الرشاد الى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع فى اخبار

حاشية: اقول لا منافاة [illegible] ... المشهورة ... الاحتمال ... اى الحمل

التقية كما في خبر ابن جمهور الاتي من ان الحق فيما خالفهم وبالجملة الذي يظهر من هذه الاخبار
من نظر بحجم عليهم السلام ان ما خالف العامة ففيه الرشاد وان الرشد في خلافهم ان
كل متعارضين قوي احدهما على الاخر ولو بسبب الشهرة الفتوائية يقدم على الاخر
لما فيها من الاشعار على ان ما فيه الرشد يجب الاخذ به لانه اقرب الى الواقع فثبت
ان المدار في الترجيح على مجرد قوة احد الخبرين على الاخر فانه على ما يستفاد من الاخبار
المزبورة ان المناط في حجية الاخبار ليس مجرد التعبد بل كونها طريقا الى الواقع
وكاشفا عنه وبناء عليه لا ريب في وجوب تقديم الاقوى من الدليلين في كل
المتعارضين ويمكن ادعاء بناء العقلاء عليه فان العقل قاطع بذلك بعد فرض
علمه بكون المدار على الكشف عن الواقع لا على مجرد التعبد فتدبر الوجه الثاني انه
يحتمل ان يكون وجه تقديم ما خالف العامة على ما وافقهم ان ما وافقهم يحتمل امرين
الفتوى والتقية بخلاف ما صدر من الاحكام منهم عليهم السلام مخالفا لهم فانه لا يحتمل الا الفتوى
وهذا الوجه على ما صرح به الشيخ الطوسي والمحقق قدس سرهما وبهذا الوجه اي
الوجه الثاني يقوى صدور الخبر ويسمى بالترجيح الصدوري ولا يستفاد من النصوص
على وجه الصراحة او الظهور وان كان يمكن دعوى الاستشعار من ملاحظتها
الا ان يدعى ظهور ما رواه الشيخ في باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن
ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما سمعت مني يشبه قول الناس
ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه في هذا المعنى لان المستفاد
منها لزوم الاخذ بما لا يشابه لانه لا تقية فيه بخلاف المشابه لاحتمال التقية فيه كما
انه يحتمل الفتوى ايضا واعلم انه ليس المراد من الخبر ان كل ما يصدر منا من الاحكام
التي تشبه الحكم الذي عندهم ففيه التقية لان هذا محال لاجل بعد توافقهم معنا
في الاحكام كثيرا بل انما المراد منه ان كل ما يصدر منا من الاستدلال على الحكم بقياس
او استحسان ونحو ذلك مما يسلكه العامة ففيه التقية كما في امثال ما ورد في خبر
عنهم عليهم السلام في مقام الاستدلال على عدم جواز النافلة في وقت الفريضة فانه

لعله اشارة الى انه فرق بين بناء العقلاء وحكم العقل فتعبير بناء العقلاء بان العقل قاطع بذلك مما لا ينبغي فتدبر. منه

قد رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له اصلي نافلة وعلي فريضة او في وقت
فريضة قال لا انه لا يصلي نافلة في وقت فريضة ارايت ان كان عليك من شهر رمضان
اكان لك ان تطوع حتى تقضيه قال قلت لا قال فكذلك الصلوة قال فقايسني وما كان
يقايسني فاذا لم يعلم الحكم من الخارج من دليل معتبر وكان الحكم في الخبر بقياس او
استحسان فيحمل على التقية وفي اخر في الاستدلال على لزوم قضاء الحج رواه الجمهور من حكاية
سؤال الخثعمية فانها قالت له ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه ا
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سئلته عن دين الله فذكر
نظيره فقاس الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير وفي اخر مرسل ان امي ماتت وعليها
صوم شهر رمضان فاقضيه عنها قال لو كان على امك دين اكنت تقضيه عنها قال نعم
قال فدين الله احق ان يقضى فقاس الصوم بالدين بجامع كونه حقا للغير الا ان هذين الروايتين
عن النبي صلى الله عليه وآله وفي اخر ثالث عنه ايضا حين سئل عن قبلة الصائم قال ارايت حين تمضمضت
ما ترى بمجته اكنت شاربه فقاس قبلة الصائم بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة
للمفطر من المباشرة والشرب وربما يستدل بهذه الاخبار على حجية القياس لكونها
عن النبي صلى الله عليه وآله فلا معنى لحملها على التقية اذ لا معنى للتقية عن العامة في اخبار صلى الله عليه واله
جدا كما لا يخفى فيمكن الاحتجاج بها على حجيته والجواب بعد تسليم عدم جواز حملها عليها لما
ذكرنا ان هذه الاخبار مروية بطريق غير معتبر والاصل ان لم يطالب فيها بالقطع لكونها اصول
فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر واضح منها سندا و
دلالة كما سيجيء ذكرها انشاء الله تعالى هذا مضافا الى ان الغرض من القياس المذكور فيها تقريب الحكم
الى المخاطب ليكون اوفق في نفسه لا الاستدلال به لانه لا حكم الا عن الوحي كما يرشد
اليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتنزيله على ارادة تعليم المخاطب طريق
الاستنباط وتعريفه عليه ليس باولى من تنزيله على ما ذكرنا من ارادة التقريب والنص على
العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظائره مما يشاركه في العلة
المنصوصة مضافا الى ان قوله في الروايتين فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في

فقال النبي ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك

لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ والذى نقول بحجيته هى الاولوية
القطعية او المستندة الى اللفظ اللهم الا ان يق انا استدل بالاولوية الواقعية لا
الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه ينزل قول امير المؤمنين عليه السلم
اتوجبون عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء ونحو ذلك اذا عرفت الوجهين
المحتملين فى وجوب الاخذ بما خالف العامة فاعلم انه على كلا الوجهين المحتملين فيهما دلالة
على ما ذكرناه من وجوب المصير الى الترجيح بالقوة نظرا الى عموم العلة المستفادة من مثل
فان الحق فيه الذى لا ريب فيه انه ليس المراد منه انه لا بد ان يكون ما خالفهم مطابقا للحق
والواقع كما انه ليس المراد من قوله الا القبلة ان كلما عندهم سوى القبلة باطل طرا
مع كونهم قائلين بالصوم ونحوه بل انما المراد كون ما خالفهم مطابقا للواقع على سبيل
الظن والغلبة بمعنى انه فى اغلب الموارد ما خالفهم مطابق للواقع وذلك مثل قولهم كذاب لا
يصدق الا فى هذا الامر فانه ليس المراد ان كذبه اكثر من صدقه بحيث ما صدر منه صدق الا فى هذا الامر
بل المراد انه غالبا يكذب والمراد من الغلبة الغلبة فى نفسه لا انه غالب الكذب بالنسبة الى
صدقه كما يق ان الكذوب قد يصدق اى الكذوب فى نفسه ايض والى هذا يشعر كلام صاحب
المطول فى تفسير قول الماتن كثير اى كثير فى نفسه لا بالنسبة الى مقابله ثم ان العمدة
هو الوجه الاول لان مقصودنا فى الترجيح بالقوة التمسك بما يستفاد من الاخبار من الاشعارات
والتعليلات وقد عرفت ان هذا الوجه هو المصرح به فيها بخلاف الوجه الثانى فانه
انما وقع التصريح به فى كلام بعض العلماء وهو لا يجدى فى المدعى والا لكان مصير معظمهم
الى كفاية مجرد القوة فى المرجحية اولى منه بالدليلية فافهم وبالجملة حاصل الكلام وخلاصة
المرام انه قد تبين من ذكره المرجحات من صدر المقبولة الى الذيل ان المدار فى الترجيح
الى الظن الخاص الحاصل من المرجحات المزبورة فى الرواية لكن مما ذكرنا من ان فى جملة من
فقرات الرواية اشعارا بل تصريحا بان المدار فى الترجيح الى مجرد قوة احد المتعارضين على
الآخر ولو لم يحصل تلك القوة من المرجحات المنصوصة ظهر ان المدار فى الترجيح الى الظن
المطلق سواء حصل من المرجحات المنصوصة او غيرها فالظن الخاص والمطلق فى باب الترجيح

على ما قيل سواء فى ان مدارهم فى الترجيح الى الظن الشخصى وان اختلفوا فى جميع باقى الموارد
فان الظن المطلق فى جميع الموارد تابع للظن الشخصى فمتى حصل الظن له بشخصه فى اى قضية
كان عمل به والا فلا واما الظن الخاص ففى جميع الموارد دائر مدار الظن النوعى فمتى
حصل له الظن النوعى سواء حصل له الظن الشخصى حتى يعمل به ويترجح الاقوى من المتعارضين
والا لا يترجح بالظن النوعى لكونه ظنا مطلقا فى باب التراجيح فتدبر جدا وبالجملة ان المستفاد
من المقبولة تصريحا حجية الظن الخاص مط حتى فى صورة انفتاح باب العلم وامكان
تحصيل العلم حيث ترى انه امر بالرجوع الى المرجحات المزبورة المفيدة للظن غالبا فعلم
ان حجية الظن الخاص الحاصل من اخبار الاحاد وغيره ليس من جهة الانسداد على ما
قيل واشعارا وتلويحا حجية الظن المط فى باب الترجيح واعلم ان الظاهر من المقبولة ان
المراد من الاخبار المتعارضة المسئول عن حكمهما انها الاخبار الآحاد لا المتواترات لانه
لو كان المراد المتواترات لما ذكر فى جملة المرجحات المرجحات السندية كالاعدلية والافقهية
الخ لان سند المتواترين مقطوع به لا يحتاج الى ترجيح سند احدهما بالاعدلية والافقهية
مثلا فان من شرط التواتر ان يكون عدد المخبرين فى كل طبقة من الطبقات عدد التواتر
سواء كانت طبقة الاولى او الاخيرة او الوسطيات وح فالطبقة الاخيرة اذا بلغت مرتبة
التواتر فلا بد من كون الاولى ايض كذلك وايض من شرطه الاستناد الى الحس لا الحدس فلا بد
من كون المخبرين اولا قد اخبروا عن حس فح يكون سند المتواترين مقطوعا به لا يحتاج
الى ترجيح احدهما بالاعدلية ونحو ذلك مما ذكر فمورد تلك المرجحات هو تعارض اخبار
الآحاد مع مثله الذين علم حجيتهما فان سؤال الراوى عن العلاج انما هو بعد الفراغ عن
حجية المتعارضين فكلما علمنا بكون المتعارضين من الخبرين حجة عند الرواة السائلين
عن العلاج بين المتعارضات يصح العمل فى الترجيح بتلك الاخبار والا فلا يصح العمل بها فالمستفاد
الظاهر من سياق سؤالهم ان حجية اخبار الاحاد عندهم كان من المسلمات الواضحات بحيث لا
يحتاج الى ذكر الامام عليه السلم لهم امارات حجية اصل الخبر ثم اعلم انه بعد ذكر الراوى
تكافؤ الخبرين فى المرجحات وتساويهما قال عليه السلم فى آخرها فارجه حتى تلقى امامك

ابضا ام لا عل به الا فى باب الترجيح فلا بد من حصول الظن الشخصى

اى شرطها استواء الاطراف والطبقات والواسطة والوسطى

اى عن المشاهدة لا السماع

توافق

على الاصحاب

فالارجأ خلاف ما عليه عمل العلماء اليوم حتى من الاخباريين لانهم انما يخصون التوقف
بموارد امكان الاحتياط لا مط فلا بد من ان يكون مختصة بصورة التمكن من الرجوع
الى الامام فيختص هذا الحكم بصورة الانفتاح دون الانسداد لكن هذا التخصيص
مشكل لانه لا يتفاوت الحال سواء كان زمان الحضور او الغيبة في انه اذا تكافؤ
الخبران في المرجحات من جميع الجهات لا يحكم بالتوقف بل يرجع الى القواعد من القرعة
والاستصحاب وغيرهما فيعمل بها اللهم الا ان يق ان هذا الحكم مختص بصورة لم يكن هناك
قاعدة اصلا من الاستصحاب وغيره فح يلزم التوقف في زمن الانفتاح الى ان
الوصول والسؤال عنه وفيه ان هذا ايض مشكل لانا لم نر موردا لم يكن فيه
قاعدة من القواعد فالسؤال في المقبولة وقع من الدين او الميراث فان في كل
واحد منهما ايض لا يخ من وجود القواعد من اليد والاستصحاب وغير ذلك فلا بد
من العمل بها او يق ان الامر بالتوقف مختص بزمن الانفتاح فانه وان كان في
تلك القضية وجود قاعدة من القواعد لكنه لا يجوز العمل بها في زمن الانفتاح بل
انما العمل بها في زمن الانسداد وفيه ان هذا ايض مشكل لان تلك القواعد كالاستصحاب
مثلا كانت معمولة بها في زمانهم ع ايض كزماننا وكيف كان الذي يختلج بالبال ان
المراد من التوقف التوقف في الحكم مط بمعنى انه اذا كانت الروايتان متساويتين من
جميع الجهات فلا بد من ان يتوقف الحاكمان ولا يحكما في تلك القضية بحكم في احد
الطرفين فتدبر الا انه في مقام العمل يرفعان الخصومة بينهما بالصلح ان رضي
المتحاكمان والا فلا يجيبا بشيء ومنها مرفوعة ابن جمهور الاحسائي في كتابه المسمى
بغوالي اللئالي عن العلامة ره مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
مأثوران عنكم فقال خذ بما يقوله اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما
معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه

ع وجه التأمل لا يخفى ان عدم جواب الحكمين بشيء بين المتنازعين في القضية المتنازع فيها مستلزم لتعطيل الاحكام فالاولى ان يق ان لم يقطع الخصومة ولو بعنوان الصلح القهري بينهما وموارده في الفقه كثيرة كالايجي ابن العم

وخذ

وخذ بما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما
فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او
مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما وتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه قال
فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى وفي هذه المرفوعة معارضة للمقبولة المتقدمة من وجوه
الاول ان المرفوعة متعارضة للمقبولة في الترتيب فانه قدم الترجيح السندي على الترجيح
بالاوصاف في المقبولة على الشهرة وهنا جعل الامر بالعكس بمعنى انه قدم الترجيح بالشهرة
على الترجيح السندي والمرفوعة وان كانت ضعيفة السند الا انها موافقة لسيرة العلماء
في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المش على الشاذ والمقبولة وان كانت
مشهورة بينهم حتى سميت مقبولة الا ان عملهم على طبق المرفوعة ولو كانت شاذة فيحصل
التعارض بينهما والجواب عن ذلك اولا ان السؤال لما كان عن اختلاف الحاكمين كان
الترجيح عنهما من حيث الصفات فقال عليه السلم الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الخ مع ان
السائل ذكر انهما اختلفا في حديثكم ولهذا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام
الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير خبر داود بن الحصين الوارد في اختلاف الحكمين
من غير تعرض للراوي ليكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات حين قال ع
ينظر الى افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه فح يكون الصفات من مرجحات الحكمين نعم
لما فرض الراوي تساويهما ارجعه الامام ع الى ملاحظة الترجيح في مستندهما وامره بالاجتهاد
والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات
الخبرية هي الشهرة بين الاصحاب فينطبق على المرفوعة ويحصل الجمع بينهما فان قلت يرد
على هذا الوجه ان اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين الى اختيار المدعي
وهو خلف قلت يمكن الجواب عنه بانا نمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان هذا
التوجيه لا يخ عن وجاهة وثانيا ان قوله ع في المرفوعة واوثقهما في نفسك يحتمل ان يكون المراد
منه الوثوق بنفس الخبر كما هو الظاهر بمعنى انه صادق مطابق للواقع لا كاذب ويحتمل ان
يكون المراد منه اعم من الافقهية وصدق الخبر كما هو خلاف الظاهر فتدبر فان قلنا ان المراد منه

الحاكمين

الحاكمين

الاحتمال

الاحتمال الاول فيمكن الجمع بين المقبولة والمرفوعة بحيث لا يكون بينهما تعارض لان المرفوعة
يدل على ان الترجيح بالشهرة لازم اولا ثم الترجيح حيث يكون احد الخبرين صادرا عن الاعدل
مع الوثوق بصدق الخبر لازم ثانيا ثم الترجيح بسائر المرجحات المزبورة فى المرفوعة لازم وليس
فيها دلالة واشعار على الترجيح من حيث السند فالمرفوعة خال عن بيان الترجيح السندى
والمقبولة بيّن الترجيح بالسند اولا ثم بالشهرة ثانيا ثم ببيان المرجحات المزبورة فيها فلا تعارض
بينهما اصلا وان قلنا ان المراد من الوثوق الاحتمال الثانى فان اعتبرنا فى الترجيح السندى ٢ فالتام
اجتماع الاوصاف الاربعة حتى يوثر فى المقبولة قدم الترجيح السندى على الشهرة وهنا جعل
الامر بالعكس فالجمع ايض ممكن لانه فى صورة اجتماع الاوصاف الاربعة ترجيح السندى
مقدم على الشهرة كما فى المقبولة وفى صورة عدم اجتماعها بان يكون الترجيح بوجود اثنين
من الاوصاف كالاعدلية والاوثقية التى اعم من الافقهية فالترجيح بالشهرة مقدم على
الترجيح بالسند كما فى المرفوعة وان لم نعتبر اجتماع الاوصاف بل اكتفينا بوجود احدها كما هو
التحقيق كما تقدم فح لا يمكن الجمع بينهما فلا بد من طرح احدهما واخذ الاخر ولا ريب ان ما
فى سنده من الرفع لا يجوز ان يقاوم ما ليس بهذه المثابة فالمقبولة يرجح على المرفوعة من
حيث السند لعدم الرفع فيها مع كون رواتها معتبرة ومن حيث الشهرة فانها مشهورة
تلقيها الاصحاب بالقبول بخلاف المرفوعة فانها شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد
مرويته فى شئ من جوامع الاخبار المعروفة ولم يحكها الا ابن ابى جمهور ومن اجله يكون
غير معتبرة من حيث السند حتى ان من ليس دابه المناقشة فى الروايات سندا من الاخبار
كصاحب الحدائق ره على ما حكى عنه قد ناقش فى روايات كتاب عوالى اللئالى وطعنه
فيها ولم يلتفت الى شانه وكتابه ورواياته لا يقال انه قد يقع التعارض بين المقبولة
المرفوعة فان المرفوعة موافقة للشهرة لان المش ان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح
بالسند كما جعل فى المرفوعة كذلك فيصير موافقة للشهرة بخلاف المقبولة فانها مخالفة للشهرة
حيث قدم فيها الترجيح السندى على الترجيح بالشهرة وهو خلاف ما عليه المش فيحصل التعارض
بينهما من حيث الشهرتين شهرة المقبولة من حيث الرواية وشهرة المرفوعة من حيث

٢ المذكورة فى المقبولة فلا تعارض بينهما ايض لانه فى المرفوعة لم يذكر الاوصاف الاربعة مع

موافقتها للمشهور لانا نقول ان المقبولة مشهورة من حيث الرواية بخلاف المرفوعة فانها
مشهورة من حيث الفتوى فلا تعارض بينهما من حيث الشهرتين لتغاير الشهرتين
ويمكن ان يق ان المرفوعة يدل على تقديم المش رواية على غيره وهى هنا المقبولة ولا دليل
على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع ان عمل المش على تقديم الخبر المش رواية على غيره اذا
كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوى خصوصا صفة الافقهية الثانى انه اعتبر
فى المقبولة موافقة الكتاب والسنة مع مخالفة العامة وفى المرفوعة اكتفى فى مقام
الترجيح بترك موافقة العامة واخذ ما خالفهم سواء كان ما خالف العامة موافقا
للكتاب والسنة ام مخالفا لهما فيحصل التعارض بينهما والجواب عن ذلك انه يمكن الجمع
بينهما بان المرفوعة عام من حيث اعتبارها فى الترجيح مخالفة العامة مط سواء كانت
موافقة للكتاب والسنة ام لا والمقبولة خاص من حيث اعتبارها مع مخالفة العامة
موافقة للكتاب والسنة ٢ ولم يكتف بالمخالفة فقط فالاول عام وظاهر والثانى خاص
ونص فيخصص عموم الاول وظهوره بنص الثانى وح فيرتفع التعارض ويحصل
الجمع بينهما فتدبر الثالث انه لم يذكر فى المقبولة الاحتياط من جملة المرجحات و
فى المرفوعة امر باخذ ما فيه الاحتياط للدين وترك ما خالف الاحتياط وجعله
من المرجحات فيتعارضا والجواب ان المقبولة عام وظاهر حيث ذكر الرجوع الى المرجحات
المزبورة فيها مط سواء وجد فى البين احتياط ام لم يوجد والمرفوعة خاص ونص
حيث ذكر الاحتياط من جملة المرجحات فيخصص عمومها بنص المرفوعة فيجمع بينهما
لا تعارض ثم انه بناء على عدم وجوب الاحتياط من حيث ان المرفوعة ضعيفة السند هل
يمكن ان يكون اصل البرائة مرجحا لما يوافقه او يكون الحكم الوقف او التساقط والرجوع
الى الاصل او التخيير بين الخبرين فى اول الامر وجوه يعلم حالها مما يجيئ انشاء الله الرابع
انه فى المقبولة لم يامر بالتخيير عند كون الخبرين معا موافقين للاحتياط او مخالفين
له بل امر بالارجاء مط وفى المرفوعة امر بالتخيير فيحصل التعارض بينهما والجواب من وجهين
فاولا يحمل الامر بالتوقف على صورة عدم امكان التخيير كما فى الدين والميراث فانه لا يمكن

٢ ام لا والمقبولة خاص من حيث اعتبارها مع مخالفة العامة موافقة الكتاب والسنة

الأمر بتخيير المتحاكمين فيهما في الرجوع الى احد الحاكمين والأمر بالتخيير على صورة يمكن التخيير
وثانيًا بحمل الأمر بالتوقف على صورة امكان الوصول الى حضور الامام والسؤال عنه
والأمر بالتخيير على صورة عدم امكان الوصول الى حضوره الشريف والسؤال عنه فيجمع بينهما ولا
تعارض اصلا واعلم ان الأخبار الواردة عن الائمة في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها
كثيرة كادت تبلغ اربعين خبرا على ما ظفرنا بها اكثرها او كلها مختلفة في نفسها ففي كثير منها
حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفي بعضها او سنة ايض بل وفي كثير منها ان ما يخالف
كتاب الله هو باطل وزخرف وفي كثير منها الأمر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي
بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون
ملاحظة المرجح وفي بعضها الأمر بالارجاء والتوقف اولا حتى يلقاه من يخبره وانه في سعة
حتى يلقى وفي بعضها التفصيل الطويل كما في المقبولة والمرفوعة لكن تلك الاخبار الكثيرة
لا تزيد على المرجحات التي مذكورة فيهما فلنقتصر بذكرهما الا انه ذكر في جملة من تلك الاخبار
كون الأحدث من المرجحات ايض فلا باس بذكر ذلك فنقول ومنها ما ذكره في الكافي عن
ابيعبد الله قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه
بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالأخير فقال لي رحمك الله وفيه ايض في حديث
اخر خذوا بالأحدث فالأمر باخذ الأحدث يحتمل وجوها ثلثة الأول انه يحتمل ان يكون الترجيح
بالأحدث من جهة النسخ بمعنى ان الخبر الأحدث ناسخ للخبر الأول والمراد من النسخ ليس معناه اللغوي
الذي هو الازالة والتغيير والابطال مع اقامة شيء مقامه كما في ق لأن الخبر الأحدث الصادر عن
الامام لا يبطل الخبر الأول الصادر منه حتى يقعد مقامه فافهم ولا الاصطلاحي الذي هو
رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا لأن النسخ بهذا المعنى
كان مختصا بزمن الوحي بل المراد منه بيان ان الحكم كان منسوخا في زمن النبي صلى الله عليه وآله
ويؤيد كون الترجيح بالاحدث يحتمل ان يكون من جهة النسخ ما ورد في الكافي عن محمد بن مسلم
عن ابيعبد الله قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله لا
يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن فانه لا ريب في ورود

فلأن المراد من النسخ هنا الابطال ولا البيان لانتهاء مدة الحكم بل المراد الخ منه

النسخ

النسخ في الأخبار وبالجملة العمل بالأحدث متعين لأنهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة
نبوية كانت الرواية الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ ثم ان هذا الخبر الدال على
نسخ الحديث بالحديث على تقدير الروايات الامامية بناء على القول بكشفهم عن النسخ
الذي اودعه رسول الله عندهم هل هو مقدم على باقي الترجيحات او مؤخر عنها
وجهان من ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة فلا يعتني به في مقام الجمع ولا يحكم به
العرف فلا بد من الرجوع الى المرجحات الأخر كما اذا امتنع الجمع ومن ان النسخ من جهات
التصرف في الظاهر لأنه من تخصيص الأزمان ولذا ذكروه في تعارض الأحوال ولا بد من
تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر الثاني انه يحتمل ان يكون الأمر باخذ الأحدث من جهة
التقية وليس المراد منها التقية في ورود الخبر وبيان الحكم لا يصير سببا لوجوب اخذه بل
المراد منها التقية في العمل به بمعنى انه يجب على المكلف العمل بالأحدث للتقية مثلا اذا
ورد اولا في خبر انه يجب في الوضوء المسح على الرجلين وثانيا في آخر انه يجب في الوضوء غسل
الرجلين لا مسحهما فح يجب الأخذ بالأخير لأنه اذا فرض كون الخبرين صادرين عن الائمة
لا عن النبي فح التقية او الاتقاء متعين ولا نسخ ح فح فان كان الأحدث هو المطابق للواقع
فلا اشكال لأن عمله وقع مطابقا للواقع وان كان الأول مطابقا للواقع دونه فلا اشكال
ايض لأن تكليفه الآن العمل بالأحدث من باب التقية او الاتقاء وهو مجرد القاء الخلاف بين
الشيعة ليسلموا من فتن العامة ويؤيد كون لزوم الأخذ بالأحدث انما هو من اجل التقية
ذيل خبر معلى بن خنيس المروي في الكافي قال قلت لابيعبد الله اذا جاء حديث عن اولكم و
حديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغ عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو
عبد الله انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم فان في قوله انا والله الخ اشعارا بان السر في
الأمر باخذ الأحدث انما هو التقية والاتقاء لأن فيهما الوسع والسلامة والحفظ كما يدل
على ذلك ايض الخبر المروي في الكافي عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله يا
ابا عمرو ارايتك لو حدثتك بحديث وافتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه
فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك وافتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تاخذ قلت باحدهما

لأن التقية منه في الورود بيان الحكم

وادع

وادع الاخر فقال قد اصبت يا اباعمر وابى الله الا ان يعبد سرًا اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى ولكم وابى الله عز وجل لنا ولكم فى دينه الا التقية فان ذيل هذا الخبر ابى الله الا ان يعبد الخ صريح فى ان الاخذ بالاحدث ليس الا للتقية لكن بناء على هذا لا يكون الاخذ بالاحدث بالنسبة الينا من المرجحات غالبًا لعدم لزوم التقية لنا الان فيختص مرجحيته بزمن ظهور الحجة الثالث انه يحتمل ان يكون لزوم الاخذ بالاحدث من باب التعبد كما هو الظاهر من الصدوق فى الفقيه حيث ذكر فيه انه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابى محمد الحسن بن على فى رجل اوصى الى رجلين ايجوز لاحدهما ان ينفرد بنصف التركة والاخر بالنصف فوقع عليه السلام لا ينبغى لهما ان يخالفا الميت ويعملان على حسب ما امرهما الله و هذا التوقيع عندى بخطه ثم ذكر وفى كتاب محمد بن يعقوب الكلينى عن داود بن ابى يزيد عن بريد بن معوية قال ان رجلا مات واوصى الى رجلين فقال احدهما لصاحبه خذ نصف ما ترك واعطنى النصف مما ترك فابى عليه الاخر فسالوا اباعبد الله عن ذلك فقال ذاك له ثم قال اى الصدوق فيه قال مصنف هذا الكتاب لست افتى بهذا الحديث بل افتى بما عندى بخط الحسن بن على ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه رفع مقامه فان الظاهر من قوله لكان الواجب الخ ان وجوب الاخذ بقول الاخير من باب التعبد بل يمكن ان يدعى ان هذا صريح كلامه كما يشعر به تعليله بقوله وذلك ان الاخبار الخ فان مراده من قوله وكل امام اعلم بزمانه انه يجب الاخذ بالاخير تعبدا ولا نعلم السر فى الامر بالاخذ بالاخير ويرد عليه اولا بناء على ما ذكره شيخنا الاستاد دام ظله فى مجلس الدرس ان الظاهر من امر الصادق باخذ الاخير انه انما هو اما من جهة النسخ او من جهة التقية والاتقاء كما ذكرناهما انفا واحتمال ان يكون الاخذ بالاحدث من باب التعبد احتمال بعيد لا ينبغى ان يدعى به سيما مع القطع بانه من باب التعبد لا غير فان الاحتمالين الاولين ظاهران من الامر باخذ الاحدث فلا ريب ان القول بهما اولى من القول به هذا اقول ولعل عنده دليل على انه من باب

التعبد لم نعثر عليه وثانيًا بناء على ما خطر بالى القاصر انه يرد على قوله لست اخذ بهذا الحديث بل افتى بما عندى انه لا تعارض بين الحديثين حتى ياخذ بالاخير الذى عنده بخطه ويترك ما فى كتاب الكلينى لان معنى قوله ذاك له ان للاخر ان يابى عن قبول قول صاحبه فى اعطائه النصف الذى اراد الاستقلال به مما ترك الميت حتى ينفرد فى النصف ويقول انا نعمل على حسب ما امرنا الميت الموصى فلا مخالفة بين الخبرين بل ما لهما راجع الى شئ واحد فلا وجه لاخذ الاخير دونه ودعوى ان هذا خلاف الظاهر لان الظاهر منه كون المشار اليه به هو مطالبة احدهما عن صاحبه النصف مما تركه الميت حتى يجب اجابة الاخر اياه واضح البطلان يعرفه كل من له ذوق سليم فى فهم العبارات ويعلم ان الامر لو لم يكن بالعكس فلا اقل من التساوى فتدبر فيؤيد كون مراده ما ذكرنا التوقيع الذى عنده بخطه توضيحه انا لو سلمنا ان قوله ذاك له ليس صريحا فى ان المشار اليه بلفظ ذاك هو اباء الاخر لا نسلم عدم ظهوره فيه سلمنا لكن نقول كما يحتمل ان يكون المشار اليه به هو مطالبة احدهما عن صاحبه النصف مما ترك حتى يجب اجابة الاخر اياه كذلك يحتمل ان يكون المشار اليه به اباء الاخر حتى لا يجب عليه اجابته فح يصير لفظ ذاك مجملا والتوقيع الذى عنده بخطه مبين لهذا الاجمال قال اخبارنا يفسر بعضها بعضا فلا تعارض بين الخبرين حتى ياخذ بالخبر الذى عنده بخطه ثم انه قد ذكرنا ان الاخبار العلاجية دالة على وجوب الاخذ بالمرجحات المذكورة فيها مطلقا سواء كان فى زمن الانفتاح او الانسداد وليس المراد من الانسداد زمان الغيبة فقط بل كلما لم يمكن الوصول الى حضوره وان كان غائبا يصدق الانسداد لكن بعضها نص فى انه يجب اولا الترجيح بالمرجحات المذكورة ثم التوقف والارجاء كالمقبولة والمرفوعة على ما فى روايته والمروى فى عيون اخبار الرضا قال فى حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان فى السنة موجودا منهيا عنه نهى حرام او مامورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى النبى ص وامره وما كان فى

السنة نهى اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله
وكرهه ولم يحرمه فذلك الذى يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار
من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله وما لم تجدوه فى شئ من هذه الوجوه
فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت و
الوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا والمروى فى الكافى عن
ابن ابى يعفور قال سئلت اباعبدالله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به و
منهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول
رسول الله ص والا فالذى جائكم اولى به فكل هذه الاخبار اما بل صريحة فى انه يجب
اولا الترجيح بالمرجحات المزبورة ثم التوقف وبعضها ظاهر فيه اذ لم يتعرض للتوقف اصلا
مثل ما روى عن القطب الراوندى فى رسالته فى الصحيح عن عبدالرحمن ابن ابى عبدالله
قال قال الص اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما
على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وما روى عنه
فيها ايض عن ابى عبدالله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا ما خالف القوم
وما رواه الشيخ الطبرسى فى الاحتجاج عن الحسن ابن الجهم عن الرضا ع قال قلت
يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ع ما جائك عنا فقسه على كتاب الله واحاديثنا
فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا الرجلان و
كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك
بايهما اخذت وما رواه فى البحار عن ابى عبدالله ع على ما سيجئ فان هذه الاخبار ظاهرة
فى وجوب الترجيح اولا بما فيها مط سواء امر بعده بالتوقف ايضا ام لا وفى مقابل هذه
الاخبار بعض الاخبار الآمرة بالتوقف من اول الامر مط سواء امر فيه بعد الامر بالرجوع
الى غيره من المرجحات ايض كالخبر المروى عن الشيخ الطبرسى انه روى فيه عن سماعة بن مهران
قال سئلت اباعبدالله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والآخر ينهينا

عن العمل به قال ع لا تعمل بواحد منهما حتى تاتى صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بد
ان يعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة الم يتغيره اصلا كالموثق المروى فى الكافى
عن سماعة عن ابى عبدالله ع قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل
دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقيه فيحصل التعارض بين هذا
وتلك الاخبار لانها ما بين صريح وظاهر فى ان الرجوع اولا الى المرجحات
المذكورة فيها واجب كالمقبولة مثلا الآمرة بالرجوع الى المرجحات ابتداء ثم بالارجاء
حتى يلقى الامام فانها صريح فى ذلك كما مر فيكون وجوب الرجوع على الامام
بعد فقد المرجحات بخلاف هذا البعض فانه يدل على التوقف من اول الامر مطلقا
فيتعارضان والجواب اما عن الخبر الثانى فبانه مطلق
بمعنى انه يدل على التوقف مط وهذا لا ينافى وجوب الرجوع الى المرجحات المذكورة
فيها اولا ثم يجب التوقف بعده وتلك الاخبار التى ذكر التوقف فيها بعد الرجوع
الى المرجحات المذكورة فيها كالمقبولة ونحوها مقيدة فيحمل اطلاق هذا الخبر على
مقيد تلك الاخبار فيقيده ويجمع بينهما فح لا تعارض بينهما واما عن الخبر الاول فبان
تلك الاخبار الآمرة بالرجوع الى المرجحات المزبورة فيها اولا ثم التوقف من الاخبار
المعتبرة المش وهذا الخبر من الاخبار الشاذة النادرة فلا بد من الارتكاب على الطرح
السندى فنطرح هذا الخبر لمعارضته بالمقبولة الراجحة عليه وعدم مقاومته فى
مقابلها مع انها كثيرة فى غاية الكثرة ومعتبرة من حيث السند مع انه معارض بما
دل على التخيير اولا ايض من دون ملاحظة المرجح كالمروى فى الكافى فى رواية بايهما
اخذت من باب التسليم وسعك والمروى عن الاحتجاج فى مكاتبة الحميرى الى صاحب
الزمان عليه السلم بعد ذكر السؤال الجواب فى ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل
من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع راسه من
السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد

اى سواء كان الرجوع الى المرجحات ابتداء كما يدل عليه الخبر الاول ... او لا كما يدل عليه الخبر ... التوقف منه

الاول لمجری هذا المجری وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وقوله فبايهما
من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه
بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة فی باب التسليم لما
يرد من الائمة منها قوله لا عذر لاحد من موالينا فی التشكيك فيما يرويه عنا
من ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعاضين
ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا فی تعيينه فح لابد من طرحه فنظر حجة ولا تعارض
بينهما ثم انه ورد فی بعض الاخبار ای اخبار الرسول ص الامر بالاخذ والاخذ بالاهنا
والاسهل والارشد فلا باس بذكره فعن البحار عن ابيعبد الله قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عنی الحديث فانحلوا فی اهنائه وارشده و
اسهله فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله وقد اختلف
فی تفسير هذا الخبر فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنا و
اسهل واقرب الى الرشاد والصواب مما علمتم منا فالنحلة العطية وهی كناية عن
القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر ای انحلوا فی اهنا
نحل واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد منی عليكم فاقبلوه احسن القبول
فيكون ما ذكره بعده فی قوة الاستثناء ونسب الى بعض الافاضل انه استظهر
ان يكون المراد اسندوا الی من الاحاديث المنسوبة الی ما كان اسهل واوفق بما
يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنا على العامل وارشد من غيره بمعنى
ان يكون مقتضيا الهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب وقيل
بل الاظهر ان الاهنا والاسهل والارشد عبارة من الكتاب بقرينة قوله صلى الله
عليه وآله فان وافق كتاب الله الخ فالمعنى انسبوه الى ما كان فی الكتاب الذی هو اهنا
واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله والذی
هو الارجح الاظهر من الوجوه المذكورة فی تفسير هذا الخبر هو الاخير وكيف
كان ان معنى الحديث واضح ولا اشكال فيه والظاهر ان غرضه ان ديني لما كان

هو

اقول الذی ظهر ببالی فی معنى
الحديث ان انحلوا ضمن معنى ابعثوا
ولذا عدی بفی والمراد بالاهنا
الابعد عن القياس والاستحسان
وبالاسهل الذی لا يستلزم
التكليف العسر والحرج والمراد
بالارشد المخالف للعامة كما
علل فی بعض الاخبار بان
الرشد فی خلافهم والخبر يكون
مستجمعا لهذه الصفات اذا كان
موافقا للكتاب لجامع الكل
الموافقة للكتاب وهذا الخبر قريب
من الوجه الاخير وليس به
كما لعله قد يتوهم والله
اعلم

هو السمحة السهلة فما كان من الاحاديث المنسوبة الی اسهل عملا واوفق بما يقتضيه
العقل من الحسن حتى يكون اهنا على العامل وارشد من غيره ای يكون مقتضيا
الهداية الى الخيرات فاسندوه الی ثم لا تكتفوا بهذا اذ ربما كان الشیء بهذه الصفات
ولكنه مخالف لحكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة التی يستحسنه العقول
الناقصة كعقول غير المعصوم فيجب مع ما قلته مراعاة موافقته للكتاب فلو كان
كذلك فانا قلته لانه اما قولی فی الواقع او موافق لقولی لانی لم اترك كل حسن الا
امرت به كما لم اترك كل قبيح الا نهيت عنه هذه جملة الاخبار الدالة على الترجيح من
حيث الصدور وجهة الصدور فان المرجحات التی نص عليها فی المقبولة مثلا
منها ما يرجع الى الترجيح فی السند كالاعدلية مثلا ومنها ما يرجع الى جهة
الصدور كمخالفة العامة ومنها ما يرجع الى المضمون كالترجيح بموافقة الكتاب
ومنها ما يصلح لذلك كله كالشهرة فانه قد يرجح الصدور كما لو حصل بواسطتها
الظن بالصدور وقد يرجح جهة الصدور وقد يرجح الدلالة والمضمون بقی الكلام
فيما يدل من الاخبار على وجوب الترجيح من حيث الدلالة فنقتصر على ذكر خبرين
منها اذ لم نعثر بعد على غيرهما فالاول ما ورد فی الحسن عن ابی حيون مولى
الرضا ع ان فی الاخبار محكما كمحكم القران ومتشابها كمتشابه القران فردوا
متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا فالمحكم المبين
وهو ما له ظاهر مراد والمتشابه هو المشترك بين المجمل والماول فهو ما ليس له ظاهر
اصلا كالمجمل او كان لظاهر غير مراد كالماول والمراد من المتشابه فی الخبر هو الثانی
لان المفروض ان المجمل هو الذی ليس له ظاهر اصلا وما هو كذلك لا يجوز التمسك به و
الاعتماد والعمل عليه راسا حتى يامر عليه السلام برده الى المحكم فيتعين الثانی و
يكون المراد ارجاع الظاهر الى النص او الى الاظهر والثانی ما ورد فی معانی الاخبار
فی رواية داود بن فرقد عن الصادق ع وانتم افقه الناس اذا عرفتم معانی كلامنا ان الكلمة
لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء فالخبر الاول دال على ان الترجيح

ولا يكذب

مرجح

من حيث قوة الدلالة واجب حيث امر برد المتشابه الى المحكم والجمع بينهما وكذا
الخبر الثانى لانه بعد ملاحظة ان لكلامهم وجوها وان فى الايات والاخبار عاما
خاصا وناسخا ومنسوخا كما يدل عليه خبر سليم بن قيس الهلالى فى الكافى عن
امير المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله قال فى اخره فان امر النبى
مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه فقد كان من رسول الله
صلى الله عليه واله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القران الحديث
وملاحظة انا مامورون بمعرفة العام والخاص والناسخ والمنسوخ والمطلق
والمقيد كيف يتوهم انا لم نؤمر بالبحث والفحص عن الخاص والناسخ والمقيد والمحكم
فى كلامهم وقد عرفت ان كلامهم مثل كلام الرسول والقران حيث قال لنصرفن
على وجوه الخ اى اذا كان الفحص واجبا يجب بعده الجمع الدلالى برد المتشابه
الى المحكم والمطلق الى المقيد والعام الى الخاص وصرف كلامهم كيف شاء او
شاؤا والحاصل ان فى هذين الخبرين دلالة على ان الترجيح من حيث الدلالة
لازم ايضا لكن هل فيهما اشعار بان الترجيح الدلالى مقدم على الترجيح السندى
كما قلنا بلزوم تقدمه سابقا ام لا الظاهر ذلك كما هو الظاهر من تعليله بعد
امره برده الى المحكم بو لا تتبعوا متشابهها فتضلوا فان فى عدم الرد والتقديم
مظنة الضلالة فان قلت ان الاخبار المتقدمة الدالة على الترجيح من حيث السند
معارضة للخبرين الدالين على الترجيح من حيث الدلالة فان الظاهر منها انها امرة بالترجيح
من حيث السند مط فيقع التعارض بينهما قلنا ان تلك الاخبار المتقدمة انما وردت
فى صورة التعارض وعدم امكان الجمع كما يدل عليه سياق الاخبار بخلاف هذين
الخبرين فانهما دالان على لزوم الترجيح من حيث الدلالة مط فى صورة امكان الجمع
فانه اذا ورد محكم ومتشابه لا ريب فى انه اذا رد المتشابه الى المحكم يحصل الجمع ولم
يبق تعارض بينهما وكذا المطلق والمقيد ونظائره وقد اثبتنا سابقا وذكرنا ان الترجيح
من حيث المرجحات الداخلية الدلالية مقدم عليه من حيث المرجحات الداخلية السندية

بالاتفاق اذ لم ينكره احد فلا تعارض بينهما اصلا ثم انه اذا فرغنا من ذكر الاخبار فينبغى
الرجوع الى مقامنا الاول من انه هل يجوز التعدى فى الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة ام
يجب الاقتصار والجمود عليها فنقول ان حجية مطلق الاخبار لا تخ اما ان يكون من باب
الظن الشخصى المطلق فمن يقول به لا يجوز له البحث فى انه هل يجب الجمود فى الترجيح واخذ
الاقوى من الخبرين المتعارضين الى المرجحات المنصوصة ام لا بل يجوز التعدى وذلك
لانه اذا كان احدهما اقوى من الاخر مط يكون الاضعف خارجا عن الحجية لكون الظن حاصلا
على خلافه والمفروض ان المدار على الظن الشخصى فيصير من قبيل تعارض الحجة واللاحجة
فلا يجوز له البحث عن وجوب الاقتصار فى القوة على القوة الحاصلة من المرجحات المنصوصة
وعدم وجوبه وجواز التعدى لا يقال انه يجوز لمن يقول بحجيتها من باب الظن الشخصى المطلق
اذا كان احد الخبرين مثلا موافقا للعامة وحصل له منه الظن الشخصى والاخر مخالفا لهم و
لم يحصل منه ظن ان يقول بوجوب اخذ ما خالف العامة لكونه اقوى لان مخالفة العامة من
المرجحات المنصوصة لانا نقول ان العمل بالاخر المخالف ان كان من باب الظن الشخصى المطلق
كما هو المفروض فلا يجوز العمل به بل يجب العمل بالموافق للعامة لان الظن المفروض حاصل
فيه دونه وان كان من باب التعبد ففيه ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة انما هو فى الاخبار
التى كانت مقطوعة حجيتها عندهم وانى لك باثبات ان هذا المخالف من جملة تلك الاخبار
التى كانت حجة عندهم حتى يجب العمل به الخ من باب التعبد نعم يمكن ان يقال انا مكلفون الان
بالعمل بهذه الاخبار الاحاد من جهة الدليل كاية النبا مثلا فباشتراكنا فى التكليف معهم
نثبت انهم ايضا كانوا يعملون بهذه الاخبار وكانت حجة عندهم لكن هذا القول وان كان صحيحا
فى الواقع الا انه ليس هذا الا راجعا الى العمل بها من باب الظن الخاص والمفروض انه لم
يقل به فتدبر واما ان يكون من باب الظن الخاص كما هو المختار فح نقول لا يجوز بل يجب ان نقول
بالتعدى فى الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة وعن الاخباريين ان بناء الترجيحات على التعبد
فيجب الاقتصار فى الترجيح على المرجحات المنصوصة التى وردت بها الاخبار فان وجد واحد منها
لزم الترجيح والا فلا والمحكى عن مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات فى

هذا المقام مما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت
الرسول من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات انتهى والحق ان الاصل بعد ورود
التكليف الشرعي بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا في نظر
الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك ح نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف
والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا لكن قد تقدم ان المختار
مع التكافؤ هو التخيير والاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير حاكمة على
هذا الاصل فلا بد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من احد امرين اما ان يستظهر
من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه واما ان يستنبط من النصوص
ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية مضمون الخبر الى الواقع
والتحقيق ان التتبع الصادق في اخبار الترجيح يقضي بالالتزام بالثاني كما ان دقيق النظر في
اخبار التخيير يقضي بالالتزام بالاول ولهذا ذهب اكثر المجتهدين الى عدم الاقتصار على
المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل
بالراجح من الدليلين توضيحه ان الحجة على جواز التسري ووجوبه من وجوه الاول ظهور
الاتفاق عن محققي اصحابنا على ان المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى
ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم
الاصولية والفروعية ومقتضى الاجماعات المحكية ان الترجيح عند التعارض لازم مط ولو
لم يكن وجه الترجيح منصوصا عليه وح يلزم الاقتصار على المرجحات التي ذكرها القوم
ام لا بل يجوز الترجيح بكل ظن المعتمد هو الثاني لاصالة حجية كل ظن ولظهور الاتفاق عليه
وثانيا قلة وجود المرجحات المنصوصة في الاخبار كما نص عليه ثقة الاسلام في الكافي على ما تقدم
حيث قال ونحن لا نجد من جميع ذلك الا اقله ثم قال بالتخيير فهو مع كونه ابصر واقرب الى
زمانهم اذا لم يجد من جميع ذلك الا اقله فاين يمكن لنا مع قلة بصيرتنا وكوننا ابعد
بالنسبة اليه ان نجد اكثر ذلك فاذا لم يمكن فلا بد من تحصيل ما هو اقرب الى الواقع عندنا
فيندور الامر مدار الظن وثالثا ان الاعدلية من جملة المرجحات فلو اشترط العلم بان

الراوي في احدهما كان اعدل من الاخر فقد تعذر علينا تحصيله لعدم امكانه غالبا غاية الظن
فاذا جاز العمل بالظن في العدالة فلم لا يجوز العمل بالظن في المرجحات الغير المنصوصة مع انا
قد ذكرنا سابقا في الاصدقية ان حاصله من هذا ان الاخذ بالخبر الذي اقرب الى الواقع واجب
فانه اذا صدر من الاصدق يكون مضمونه اقرب الى الواقع فيجب الترجيح ح بكل ما يجعل مضمون
الخبر اقرب الى الواقع مط ورابعا ان الاقتصار على المرجحات المنصوصة لو كان لازما لكان
التعدي عنها حراما ولو كان حراما لاستفاضت الاخبار بل وتواترت بالحكم بالتحريم كما
تواترت بتحريم القياس وليست الاخبار مستفيضة في التحريم فضلا عن تواترها فيه
فلا يجب الاقتصار عليه وخامسا ان الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة كما لا يخفى فيمتنع
الرجوع فيها الى المرجحات ولا يمكن الترجيح بما تضمنته كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه
العقل في مقام الترجيح وهو لزوم الاخذ باقوى الظنين مط فاذا جاز ذلك هنا جاز مط
لظهور عدم القائل بالفرق وسادسا ان عمدة الاخبار العلاجية المقبولة من حيث ان اكثر
المرجحات مذكورة فيها فلا بد من التكلم في فقراتها فنقول اولا قد ذكر فيها الترجيح بالاوصاف
ولا ريب ان الظاهر منه الترجيح بالاوصاف الاربعة مجتمعا والحال ان الخبر المشتمل على وجود
تلك الاوصاف مجتمعا اما غير موجود او نادر في غاية الندرة ولم يقل احد باشتراط اجتماع
الاوصاف جميعا حتى من الاخبارية القائلين بالتعبد في الترجيحات بل اكتفوا في الترجيح بوجود
واحد منها فلا بد من اخراج هذه الفقرة عن ظاهرها والقول بان الواو بمعنى او فوجود
واحد من الاوصاف الاربعة يكفي في الترجيح فيكون الامر ح دائرا بين ارتكاب خلاف الظاهر
فيها باحد وجهين احدهما حملها على ان المراد من ذكر الاوصاف ذكرها من باب المثال
لكون المدار في الترجيح مط الى مجرد الظن وما هو اقرب الى الواقع سواء حصل ذلك الظن
من المرجحات المنصوصة ام لا وثانيهما حملها على ان المراد من الواو او فيجب الاكتفاء
على المرجحات المنصوصة للتعبد فالوجه الاول من الارتكاب على خلاف الظاهر اولى من
الثاني فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر على الوجه الاول والقول بان المدار في الترجيح الى
مجرد الظن والاقربية الى الواقع فيجوز التسري ح فان قلت انا نمنع الاولوية في الوجه الاول

ونقول ان الارتكاب على خلاف الظاهر بالوجه الثانى والقول بان الترجيح ليس الا
من باب التعبد اولى من الوجه الاول سلمنا عدم الاولية فلا اقل من التساوى فلا يثبت
المدعى ايضا اذ لا يجوز ح الارتكاب بواحد من الوجهين فلا يثبت كون الترجيح من باب الظن
قلنا اولا ان اولوية الوجه الاول على الثانى مما لا ريب فيه فانا قد ذكرنا سابقا انه اذا كان
احد الطرفين راجحا ومظنونا فيدور الامر بين التخيير والتعيين وح قاعدة الاشتغال الحكم
بلزوم الاخذ بالتعيين فالارتكاب على خلاف الظاهر من الوجه الاول والقول بان المدار
فى الترجيح الى الظن والكشف عن الواقع اولى لقاعدة الاشتغال فان الامر ح دائر بين
التخيير والتعيين فيجب الاخذ بالمعين المظنون وثانيا انه قد ذكرنا ان فى المقبولة ايضا اشعارا
على ان المدار فى الترجيح على مجرد قوة احد الطرفين على الاخر سواء كانت القوة من جهة السند
بسبب وجود تلك الاوصاف المذكورة فيها كلا او بعضا ام لا بل كانت بسبب وجود غير تلك
الاوصاف ككون راوى احدهما صاحب الواقعة والقضية دون الاخر وكون راوى احدهما اكثر ملابسة
للعلماء او عالما بالعربية مع اللغة او ازيد فطنة او اقرب الى زمان النبى عند سماع الحديث دون
الاخر الى غير ذلك من المرجحات السندية التى لم تذكر فيها فح الارتكاب على خلاف الظاهر من الوجه
الاول اولى منه من الوجه الثانى فيدور الامر فى الترجيح دائرا مدار الظن دون التعبد مع
انه لو كان الامر فى الترجيح دائرا مدار التعبد لزم ان يقدم الترجيح السندى مطلقا وفى جميع
الموارد على الترجيح بالشهرة الروائية كما هو الظاهر من الرواية وليس الامر كذلك لاتفاقهم
على ان الشهرة مقدمة فى مقام الترجيح على المرجحات السندية الا فى بعض الموارد
فح قد يقدم المرجحات السندية على الشهرة وبالعكس فلا يجوز القول بانه دائر مدار
التعبد بل لا بد من القول بانه من باب الظن وثالثا قد ذكر فيها الترجيح بالشهرة والمراد
بها الشهرة التى كانت عندهم وانا لك باثبات ان الرواية كانت مشهورة عندهم لان غاية
ما يمكن لنا اخذ الاخبار عن كتب الاخبار وغاية ما يمكن ان يكون احد الخبرين مرويا
فى الكتب المزبورة عن المشايخ الثلثة وبمجرد كونه مروية عن المشايخ الثلثة لا يمكن القول
بانه كان مشهورا فى ذلك الزمان فلعل استنادهم الى راو واحد وانه وان كان مشهورا

في مثل هذه الصورة واما اذا
دل دليل على وجوب اخذ قول
الاعدل مثلا ولم يدل امر الامام
عليه السلم بوجوب اخذه هل هو
من اجل كونه من باب التعبد او
من اجل كونه مفيدا للظن بحيث
يكون المناط فى وجوب اخذه وجود
صفة الظن فيه فقاعدة الاشتغال
لا تقتضى المصير الى ترجيح الثانى
لا الاول اذ لا دوران هنا بل
اللازم هو الاخذ بقول الاعدل
مثلا معينا الا ان وجهه غير
معلوم لنا من هو من جهة الاول
او الثانى فالرجوع الى قاعدة
الاشتغال فى تعيين مراد الامام
لا فى عمل نفس المكلف كما ترى
امر الحصة

عندهم لكنه كان من الشواذ بالنسبة الى ذلك الزمان فلا يجوز القول بان البناء فى
الترجيحات على التعبد لما ذكرنا من عدم العلم بالرواية المشهورة عند اصحابهم فلا بد من
البناء فيها على الظن والاقربية الى الواقع كما يشعر به لفظ واوثقهما فى نفسك فى المرفوعة
واصدقهما فى الحديث فى المقبولة فان الظاهر منهما ان المدار فى الترجيح فى صورة عدم العلم
على الظن دون التعبد اذ اعتبارها بين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع
فى نظر الناظر فى المتعاضين من حيث انه اقرب من غيره مدخلية خصوصية سبب وليسا
كالاعدلية والافقهية محتملين لاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص وح نقول
اذا كان احد الراويين اضبط من الاخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او نحو ذلك فيكون
اصدق واوثق من الراوى الاخر ونتعدى من صفات الراوى المرجحة الى صفات الرواية
الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوى واوثقيته لم يعتبر فى الراوى الا من
حيث حصول صفة الصدق والوثاقة فى الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ و
الاخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق وثالثا قد ذكر فيها
الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة فالمدار فى الموافقة للعامة والمخالفة
لها على الكل فما وافق كلهم يجب طرحه وما خالف كلهم يجب الاخذ به كما هو المتبادر
من لفظ العامة فى المقبولة فعلى هذا مجرد موافقة البعض ومخالفته لا يجدى ولا يكون
من المرجحات المنصوصة وليس المراد الاستغراق الحقيقى بل يكفى فى الموافقة والمخالفة ما
هو الغالب فيما بينهم فلا بد من ان يقتصر فى الترجيح بهذا المرجح على الموارد التى علم
مذهب جميعهم ولو عرفا فى الحكم المتعاض فيه النصان كمسئلة مسح الرجلين وحلية المتعة
ومسئلة نجاسة البئر ونحو ذلك اما المسائل التى لم تكن من هذا القبيل كالمسائل التى
اختلف فيها عندهم فلا يمكن اعمال هذا المرجح بناء على الاقتصار الى المرجحات المنصوصة
والقول بالتعبد فلا بد من البناء على الترجيح بمجرد الظن وقوة احد الدليلين كما هو المختار
فيؤخذ به ايضا لذلك لا لكونه من المرجحات الخاصة المنصوصة التى يجب الاخذ بها من باب
التعبد نعم ربما يحتمل كون المراد من موافقة العامة ومخالفتهم الجنس لا الاستغراق فيتم

ويكفى موافقة ومخالفة واحد منهم فى الترجيح بل قول السائل فى ذيل المقبولة فان وافقهما
الخبران جميعا بما يدل على ذلك لكن فيه ان العامة اسم جمع متضمن معنى الجمع اى الكل
او الجميع والجمع المحلى يفيد العموم وكذا ما كان فى معناه فالمدار فى الموافقة والمخالفة
على الكل كما هو المتبادر على ما تقدم فظهور الفقرة الاولى فى اعتبار الكل اقوى من ظهور
هذه الفقرة فى كفاية موافقة البعض فلا بد من حمل هذه الفقرة اى قوله فان وافقهما
الخبران جميعا على صورة لا يكون للعامة فى كلا الطرفين قول مشهور اصلا او يتساويا من
هذه الجهة بمعنى ان يكون الخبران متساويين من جميع الجهات الجنبة لا يقوى احدهما على الاخر
بالموافقة والمخالفة ايضا لا على صورة وجود هذا المرجح فى كليهما وتكافؤهما من هذه
الجهة فتدبر فان قلت انا نتمسك بالاصل فان الاصل عدم جواز العمل بالمرجحات الغير
المنصوصة فلا يجوز العمل بمجرد الظن والقوة الحاصلة من المرجحات الغير المنصوصة
قلت اولا قد ذكرنا ان الامر دائر بين التعيين والتخيير وقاعدة الاشتغال حاكمة على
وجوب الاخذ بالتعيين وثانيا ان الخصم اعنى الاخباريين القائلين فى المرجحات الغير
المنصوصة بالتوقف لم يقل بعد التوقف فى مقام الفتوى بالتخيير فى مقام العمل
كما يقوله جملة من الاصوليين القائلين بالتوقف فى الفتوى والتخيير فى مقام العمل
بل الخصم بعد التوقف انما يعمل بالاحتياط فقط وح يلزم ان يعمل بالاحتياط فى اكثر
مسائل الفروع لقلة وجود المرجحات المنصوصة فيها وليس هذا الا مستلزما للعسر و
الحرج المنفيين فى الشريعة فان قلت انا لا نقول كالاخباريين بعد التوقف فى مقام
الفتوى بلزوم الاحتياط فى مقام العمل بل نقول بلزوم التخيير فى مقام العمل كما قاله
ثقة الاسلام بعد قوله ونحن لا نجد من جميع ذلك الا اقله على ما يدل على ذلك اخبار
التخيير فلا يجوز الترجيح بل يجب الاقتصار ثم التوقف ثم التخيير قلت يرد عليه وعلى من
يقول بمقالته ان اخبار التخيير انما وردت فى مورد لا يمكن الترجيح فيه اصلا وما نحن فيه
ليس من ذلك الموارد التى ليس فى احد طرفيها قوة اصلا فيجوز الترجيح ويدور الامر مدار
الظن وبالجملة الظاهر من هذه الفقرة الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والمخالفة للعامة معا

كما فى الفقرة الاولى وبعد التصرف فى ظاهرها واخراجها عن ظاهرها والقول بان كل واحد
منها مرجح مستقل كالاوصاف نقول اما الكتاب فانه ليس من المرجحات كما تقدم بل انما الكتاب
مرجع فان احد الخبرين اذا كان موافقا للكتاب لا يكون الكتاب مرجحا للخبر الموافق بل انما الكتاب
واجب الاتباع يجب العمل على طبقه مط وهذا مثل قولهم فى جواب من يقول هل يسمع شهادة
الفاسق ام لا نعم اذا انضم اليه عدلان يسمع وليس المراد من موافقة الكتاب موافقة احد الخبرين
المتعاضين للاصول المستفادة من الكتاب كاصالة البرائة والاستصحاب مثلا فلو دل احد
الخبرين على نجاسة الخمر والاخر على طهارتها لا يصح ان يقال ان الخبر الذى دل على نجاسته
مخالف للكتاب فيجب طرحه لان حكم الكتاب بالطهارة انما كان فى كل مشكوك الطهارة
والنجاسة والخبر انما يدل بنجاسة الخمر فيتغير الموضوع فلا تعارض للخبر مع الكتاب حتى يقدم
الكتاب عليه ويحكم بطهارته بل المراد من الموافقة موافقته لظواهر الكتاب وليس فى الاخبار ما
يوافق ظواهره الا اقل قليل والتبيين حكم التبع والغالب فالامر باخذ موافق الكتاب من
الخبرين فى الحقيقة امر باخذ كل ما هو ذو المزية الراجح سواء كانت حاصلة من موافقة
الكتاب ام من غيرها فظهر وجه القول بالتعدى وبكل ظن فى مقام الترجيح واما السنة فالمراد
من موافقتها موافقته للسنة القطعية كما مر وهو ايضا لا يكاد يوجد الا نادرا فلا بد من
الرجوع فى الترجيح الى مطلق القوة بضميمة المقدمة المذكورة واما السنة الظنية فانه و
ان كان ايضا عندنا من المرجحات فى بعض الموارد الا ان الترجيح بها مبنى على ما تقدم
من الترجيح بمطلق القوة وليس من المرجحات المنصوصة واما مخالفة العامة فالمراد
منها المخالفة لكلهم كما تقدم انفا ولا يمكننا الوصول اليها فى اكثر المسائل فالمدار الى
الظن وبالجملة بعد ما ذكرنا من الادلة على جواز التعدى لا ينبغى التامل فيه سيما بعد ملاحظة
ما ذكرنا من الاتفاق من محققى اصحابنا على ان المناط فى الترجيح هو كون احد المتعارضين
اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة فانا لم نر احدا من الفقهاء من
زمان المشايخ الثلثة الى زماننا هذا يقتصر فى الترجيح الى المرجحات المنصوصة ولا يتعدى الى
غيرها بل نرى ان كلهم مط اعم من ان يكونوا قائلين بالظن المطلق او الظن الخاص متفقون

علی ان الترجیح عند التعارض لازم مطلقا ولو لم یکن وجه الترجیح منصوصا علیه کما لا یخفی علی من
لاحظ الاجماعات المحکیة فی کتبهم الاصولیة والفروعیة وملاحظة قلة وجود المرجحات المنصوصة
فی الاخبار وملاحظة قاعدة الاشتغال حیث قلنا اذا کان احد الطرفین راجحا ومظنونا ودار
الامر بین التعیین والتخییر فیحکم بلزوم الاخذ بالتعیین کما هو حکم قاعدة الاشتغال فانک
اذا لاحظت جملة الادلة المذکورة بعین الانصاف فلا یبقی لک مجال لانکار جواز التعدی
والقول بلزوم الاقتصار علی المرجحات المنصوصة المقام الثانی فی بیان انه بعد ثبوت القول
بجواز التعدی والتعدی الی المرجحات الغیر المنصوصة هل یجب الاقتصار والجمود فی التعدی
الی المرجحات الداخلیة وهی الترجیح من حیث السند او المتن او الدلالة او جهة الصدور کما
مر او یجوز التعدی الی المرجحات الخارجیة ایضا وهی الترجیح بالشهرة الفتوائیة والاستقراء
والاولویة الظنیة الحاصلة من القیاس والاستحسان کما تقدم وتحقیق ذلک یستدعی
الرجوع الی الادلة الدالة علی جواز التعدی الی المرجحات الغیر المنصوصة حتی یعلم ان
تلک الادلة شاملة لجواز التعدی حتی الی المرجحات الخارجیة ایضا ام لا فنقول اما الاجماع
من الادلة الدالة علی جواز التعدی فالظاهر منه انه لا یجوز التعدی الی کل مرجح مضمونی
المراد به کل ما یرجح مضمون احد الدلیلین من غیر ان یحصل به قوة فی الدلیل من حیث السند او
الدلالة او المتن او جهة الصدور فانه ولو کان مفیدا للظن بالواقع ومقویا لمضمون احدهما
کالشهرة الفتوائیة المفیدة للظن بالواقع المطابق لاحدهما من دون ان یکشف من قوة فی
احدهما من الجهات الاربعة المزبورة لکنه لا یجوز التعدی ح والشهرة الفتوائیة الحاصلة
بفتوی جل الفقهاء المعروفین سواء کان فی مقابلها فتوی غیرهم بالخلاف او لم یعرف الخلاف
والوفاق من غیرهم علی قسمین احدهما ان تکون الفتوی مشهورة مفیدة للظن بالواقع مطابقا
لاحدهما کاشفة عن جهة قوة فی احدهما من الجهات الاربعة المزبورة کلا او بعضا بحیث
یعلم استناد المفتین الیه وثانیهما ان یکون الفتوی مشهورة مفیدة للظن بالواقع مطابقة
لاحدهما مقویة لمضمون احدهما من دون ان تکشف من قوة فی احدهما من الجهات الاربعة المزبورة
بل یعلم استناد المفتین الی دلیل آخر غیرهما هذا ای القسم الثانی من الشهرة الفتوائیة لا یدل

علیه

علیه الاجماع المتقدم علی جواز التعدی بظاهره وان احتمل شموله لهذا القسم من الشهرة
ایضا الا انه خلاف الظاهر منه فیمنع شمول الاجماعات المحکیة علی جواز التعدی الی المرجحات
الخارجیة ایضا اقتصارا فیما خالف الاصول علی القدر المتیقن وهو الترجیح بقوة الدلیل فی
نفسه من جهة السند او الدلالة او المتن او جهة الصدور فیما لا یکون کذلک بل یکون کالقسم
الثانی من الشهرة او من قبیل الاصول کالبرائة والاستصحاب والاحتیاط ونحوها مما یتوقف
جریانها علی تکافؤ المتعارضین وتساقطهما من البین فلا یکون مرجحا اصلا اما مرجح
کالبرائة والاستصحاب واما غیر معتبر اصلا فلا یجوز التعدی ح واما قاعدة الاشتغال الحاکمة
علی وجوب الاخذ بالتعیین اذا دار الامر بین التخییر والتعیین واشتغال بعض فقرات المقبولة
علی ان المدار فی الترجیح الی کل مزیة مفیدة للظن فیمکن ان یستدل بهما علی جواز التعدی فی
الترجیح الی المرجحات الخارجیة ایضا فان الظاهر منهما ان المدار الی مطلق الظن والقوة سواء حصل
من المرجحات الداخلیة ام الخارجیة کالشهرة مثلا لکن الاستدلال بقاعدة الاشتغال
والاحتیاط الی جواز التعدی الی المرجحات الخارجیة انما هو بناء علی عدم اعتبار اطلاقات
اخبار التخییر والافتاء علی اعتبارها وعدم الاغماض عنها لا یجری قاعدة الاحتیاط
والاشتغال لانها منافیة للتخییر فتدبر ویمکن ان یستدل علیه بالاجماع المتقدم وان قلنا
ان الظاهر منه عدم جوازه لکن بعد التامل الصادق یتضح منه انه جائز فان معقد الاجماع انما کان علی
ان المناط فی الترجیح هو کون احد المتعارضین اقوی ظنا من الآخر فاقوائیة احدهما ظنا من
الآخر اعم من ان یکون من نفس الخبر بان یکون من المرجح الداخلی کالصدق مثلا ام لا بل یکون
من المرجح الخارجی کالشهرة مثلا فیجوز التعدی فی الترجیح الی المرجحات الخارجیة ایضا وبالجملة
هنا اقوال ثلثة قول بعدم الاعتبار بالمرجحات الخارجیة وقول بالاعتبار مطلقا وقول بالتفصیل
بین الاعتبار فی الشهرة ونحوه وعدم الاعتبار فی القیاس ونحوه ثم انه بناء علی القول بعدم
الاعتبار بالمرجحات الخارجیة کالشهرة ونحوه عند عدم رجوعها الی المرجحات الداخلیة و
کشفها عنها لا ریب ولا شبهة فی عدم مرجحیة القیاس ونحوه مما ثبت عدم اعتباره من
الامارات واما علی القول باعتبار المرجحات الخارجیة کالشهرة والاستقراء والاولویة

الظنیة

الظنية حتى مع عدم الكشف عن القوة الداخلية فقد يتوهم بعدم الفرق بين ما دل الدليل
على اعتباره كالشهرة عند من قال بحجية الظنون المطلقة او على عدم اعتباره كالقياس
والاستحسان والمصالح المرسلة او شك فى اعتباره وعدم اعتباره كالاولوية الظنية و
الاستقراء والشهرة عند من لا يقول بحجية الظنون المطلقة والذى يظهر من اصحابنا عدم
الترجيح بالقياس ونحوه نعم يظهر من المحقق فى المعارج فى مبحث القياس وجود القول به
بين اصحابنا حيث قال ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما
تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضى ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج
لذلك بان الحق فى احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما
اذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد فى العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان
يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح
فى الشرع لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لكونه رافعا
للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك
القياس وفى ذلك نظر انتهى كلامه علت فى فراديس الخلد اعلامه وقد مال الى ذلك
الى جواز الترجيح بالقياس بعض المتأخرين والحق انه لا يجوز الترجيح به بناء على ان الامارة
لا تخلو اما ان يثبت حجيتها فى تسميتها مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين تمام الكلام عن مناقشة
الامارة حتى تكون حجة مستقلة يصح ان يعتبر هو المعارض والآخر مرجحا كل فلنسبة المرجحية
الى خصوص الامارة كالشهرة المعاضدة للخبر المعتبر على القول بحجية الشهرة ليس الا ترجيحا
بلا مرجح نعم يصح ان يقال ان تسمية الشهرة مرجحة للخبر انما هو بناء على اعتبار ان الدليل
هو الخبر كما انه لو اعتبر الدليل هو الشهرة صح تسمية الخبر بالمرجح فذلك امر يدور مدار
الاعتبار واما ان لا يثبت بل تكون الامارة مشكوكة الاعتبار والعدم كالشهرة مثلا والذى
يقوى فى النظر هو القول بمرجحيتها لانا قد ذكرنا آنفا انه يمكن ان يستدل عليه بالاجماع
فانه يمكن تنزيل الاجماعات المحكية على لزوم الاخذ باقوى الدليلين عند التعارض على
الاعم من القوة الخارجية كاعتضاده بالشهرة مثلا ومن القوة الداخلية كاعتضاده بالسند او

لاحد الخبرين على الآخر ومعنى لان فائدة كونه مرجحا

المتن

المتن او الدلالة او جهة الصدور ومع احتمال تطرق المنع الى ذلك لان اثبات المرجحية مما
يحتاج الى الدليل كالحجية بعد منع عموم ما يستدل به على لزوم الاخذ بالمرجح لامثال
ذلك حتى قاعدة الاشتغال التى قد تعارض الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير بين متعارضات الاخبار
من اول الامر فتدبر واما ان يثبت عدم حجية الامارة كالقياس والاستحسان فالتحقيق ان
يقال ان كان القياس الموافق لاحد الخبرين من القياس بالطريق الاولى والمنصوص العلة
فعلى القول بحجيتهما فلا اشكال فى صحة الترجيح به لان هذين القياسين من الدلائل
الشرعية المعتبرة ومن البين ان احد الخبرين المتعارضين اذا اعتضد بدليل شرعى كان
اللازم ترجيحه وان كان من القياس المستنبط العلة الذى ليس بحجة شرعا فلا
يخلو اما ان لا يقتضى الظن بصدق مضمون الخبر الذى يوافقه او يقتضيه فان كان الاول فلا
اشكال فى عدم صحة الترجيح به للاصل السليم عن المعارض وان كان الثانى ففيه اشكال
ولا ريب فى ان الحق عدم صحة الترجيح به ايضا والظاهر انه لا خلاف فيه كما انه فى الحقيقة لا اشكال
فيه والدليل على ذلك بعد الاصل من وجوه الاول عموم الاخبار الدالة على التخيير
بين الخبرين المتعارضين اما مطلقا او بعد فقد المرجحات ليس منها محل البحث لما سيجئ من
عموم الاخبار المانعة عن العمل بالقياس وشمول بعضها لمحل البحث مع عدم التوقف فى
اعتباره سنده فان قلت غايته افادة الظن بان هذا الظن الحاصل من القياس
لا يكون حجة فى مقام الترجيح وفى صلاحيته هذا المعارضة اصالة الحجية اشكال
قلت بعد ما دل الاخبار على المنع عن العمل بالقياس مطلقا ولو كان فى مقام الترجيح وحصل
الظن ايضا لا يبقى ريب فى ان اصالة حجية الظن لا يأتى هنا لان الظن الحاصل من القياس
من الظنون المنهى عنها فلا اشكال الثانى انه لو كان القياس مرجحا شرعا لاشتهر بل تواتر
لتوفر الدواعى وليس فليس الثالث انه لو كان القياس مرجحا للزم معرفة مسائل القياس
وتنقيحها وضبطها بل وجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع
وذلك قد يكون منافيا لحكمة حرمة القياس كما لا يخفى الرابع انه يمكن دعوى ظهور
الاجماع من اصحابنا على عدم كونه مرجحا اذ بعد الممارسة فى كتبهم والاطلاع على طريقتهم

لم نر احدا

بيان ان القاعدة تقتضى الترجيح بالظن الحاصل من القياس مضافا الى ان القائل به موجود ايضا ابن المصنف

١٤٢ اذ الامر دائر بين التعيين والتخيير ومذهب المشهور التخيير دون التوقف وقد ذهب
الذاهب المتقدم ذكره فى كلام المحقق الى تعيين ما يوافق القياس من الخبرين المتعارضين
ثم يلزم الترجيح بالقياس لانا نقول يحتمل ان يكون الذاهب به بعض العامة او ابن
الجنيد وامثاله ممن يقول بحجية القياس وكلامنا انما هو بناء على عدم حجيته
وعدم وجود القائل بالترجيح به منا نعم ربما يستدل على حجيته بخبر معاذ حين ارسله
النبى ص قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما فى كتاب الله قال ص فان لم تجد قال فبما
فى السنة قال ص فان لم تجد قال اجتهد برايى فقال ص الحمد لله الذى وفق رسول رسوله
بما يحبه الله ورسوله بتقريب ان الاجتهاد بالراى انما هو الاخذ بالقياس او بعمه والجواب
ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى بدليل
شرعى فلا يتناول القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه
دليلا شرعيا بذلك كان دورا فتدبر هذا مضافا الى ان هذا الخبر مروى بطريق
اخر فانه لما قال معاذ اجتهد برايى قال ص لا بل ابعث الى ابعث اليك فيدل على
خلاف المدعى وربما يستدل ايضا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار بتقريب ان الاعتبار
ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى فرعه والجواب
ان الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه المتبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل
سلمنا انه حقيقة فى التجاوز لكن المراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع
فانه لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر والنبيذ
بالخمر وقد يجاب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شئ الى حال
اخر وهو متناول للاتعاظ الذى هو عبارة عن مجاوزة عن حال الغير الى غير حال
النفس مما هو محل البحث ولحالها ولا يختص بالاول ليلزم فساد التفريع والمنافرة والجواب
ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضى ايجادها فى الجملة ولو فى ضمن فرد واحد فاذا
تحقق ارادة ايجادها فى ضمن الاتعاظ تحقيقا للمناسبة بقى دلالته على وجوبه
فى غيره محتملا منفيا باصل العدم فان قلت ان الامر بالاعتبار مفيد للعموم بدليل صحة

الاستثناء

مثلا ان يقال اعتبروا الا فى الآراء الفاسدة قلت ان مجرد صحة الاستثناء صح

١٤٣ الاستثناء منه لا ينهض قرينة على العموم نعم وقوعه فى الكلام ينهض قرينة عليه
لكن انتفائه فى المقام معلوم ومما ذكرنا يعلم عدم ثبوت حجيته جدا وثانيا الوجه لتعميم
الاعتبار بالنسبة الى القياس بعد ملاحظة الاخبار المتقدمة الناهية عن العمل بالقياس
بل ربما يشعر قوله فى ذيل المقبولة ان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات
على عدم حسن الاحتياط المذكور لان امره بالوقوف ينبغى ان يكون فى مقابل من ياخذ
باحد المتعارضين على نحو ما يقتضيه القياس والاستحسانات العقلية لا فى مقابل من
يميل فى الاخذ باحد الطرفين من دون ان يلاحظ مرجحا من المرجحات فانه لا ينبغى لاحد ان
يفعل ذلك بل لا ينبغى ان يقول به ذو مسكة بل ربما يدل قوله ع خذ بما خالف القوم فان فيه
الرشاد على عدم صحة الاحتياط فان الاخذ بما يوافق القياس ربما يصدق عليه انه اخذ بما
يوافق العامة بل الخبر المتقدم الذى رواه فى عيون اخبار الرضا انه قال فى حديث طويل
فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الخ ايضا فيه اشعار على ما
ذكرنا من عدم صحة الاحتياط باخذ ما وافق القياس من المتعارضين لانه لو اخذ به يصدق
عليه الاخذ بالآراء وعدم الكف والتثبت والوقوف والتجنب الى ان ياتى البيان من عندهم
وقد نهى عن عدم الجميع فى الخبر المزبور وامر بها وبالجملة بعد ما ذكرنا من الاجماع على جواز
التعدى فى الترجيح الى المرجحات مط داخلية كانت ام خارجية لا ينبغى التامل فيه سيما بعد ملاحظة
قاعدة الاشتغال وملاحظة ما ذكرنا سابقا من ان المدار فى الترجيح الى مجرد كون احد المتعارضين
اقوى ظنا من الاخر وملاحظة انا لعلنا قد يما وجدنا لم يقتصر واحد فى الترجيح الى المرجحات
المنصوصة بل كلهم مط اعم من القائلين بالظن المطلق او الظن الخاص متفقون على ان
الترجيح لازم عند التعارض مط سواء كان المرجح من المرجحات المنصوصة ام لا وسواء كان من المرجحات
الداخلية او الخارجية حتى ان الاخباريين المنكرين لجواز التعدى مط نرى انهم فى مقام العمل
لا يفرقون بين المرجحات المنصوصة وغير المنصوصة الداخلية او الخارجية كما يطلع عليه من
تتبع كلماتهم وهذا فى الحقيقة اجماع منهم فتوى وعملا او عملا فقط فاذا لاحظت جملة الادلة المذكورة
منصفا لا يبقى لك شبهة فى جواز التعدى مط الا القياس وقد علم مما ذكرنا انه لو كان الترجيح

به في الحقيقة كان ذلك عملا به مثل ما لو رفع به العمل بالخبر السليم عن المعارض والحكم بالرجوع
مع وجوده الى الاصول او الحكم بالعمل بنفس مفاد القياس بعد الغائه الخبر الذي لا معارض له
عن الحجية ولا يعقل فرق بين رفع القياس جواز العمل بالخبر المتكافئ لخبر اخر وجعله كالمعدوم
حتى يتعين العمل بالاخر وبين رفعه وجوب العمل بالخبر السليم وجعله كالمعدوم حتى يرجع
الى الاصل وفي الاخبار المزبورة مع الاجماع المذكور ما نعان عن العمل به مطلقا فعموم
تلك الادلة الدالة على جواز التسري في مقام الترجيح مطلقا مخصصة بالاجماع والاخبار
المتقدمين الدالين على حرمة العمل بالقياس بقي في المقام شيء لا بد من التنبيه عليه
وهو ان الترجيح لا يزيد على الاقسام الاربعة لانه لا يخ اما ان يكون بالسند والصدور
والمتن او بالمضمون او الدلالة او جهة الصدور والمرجحات التي ذكرها الاصوليون لا تخرج
عن الاربعة بل مآل كلها اليها فان مرجع الترجيح بالمتن ايضا الى الترجيح بالصدور فمرجع الكل
الى الاربعة فنقول اما الاول اي الترجيح بالسند فلا بد في مقام الترجيح من ملاحظته لانه
لو لم يعلم صدوره عن المعصوم ولو علما شرعيا لا يكون وجه لاعتباره فاذا ورد عن احد
المعصومين خبران جيدان بانفسهما متكافئان من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية كان
اللازم الرجوع الى المرجحات السندية ثم الترجيح بها وقد ذكروا لها صورا كثيرة منها كون
راوي احدهما افقه من راوي الاخر فافقهية الراوي من جملة المرجحات السندية عند التعارض
ورواية الافقه ارجح من غيره والدليل على ذلك من وجوه الاول ظهور الاتفاق على
ذلك فانه اذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على
خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وابو
بصير والفضل بن يسار ونظائرهم من الحفاظ على رواية من ليس لهم هذه المثابة الثاني ان
احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى الثالث ان البراءة
اليقينية انما تحصل من الاخذ بخبره لا من خبر المعارض له الرابع مقبولة عمر بن حنظلة
المتقدمة التي وصفها بالموثقية في البحار على ما حكي قال فيه رواه الصدوق في الفقيه وثقة الاسلام
في الكافي بسند موثق لكنه من المشهورات وضعفه منجبر بعمل الاصحاب انتهى اقول في منعه

فاذا كان مرجع الكل اليها فهل اللازم في مقام الترجيح ملاحظة كلها او يكفي ملاحظة بعضها فنقول ح

موثقية المقبولة واخباره كونها ضعيفة منجبرة بالشهرة نظر يعلم وجهه من ايرادنا على صاحب المسالك
فنقول اعلم ان صاحب المسالك ضعف المقبولة المتقدمة فقال ما حاصله ان في طريقها ضعف
لكنها مشهورة بين الاصحاب متفق على العمل بمضمونها فكان ذلك جابرا للضعف عندهم
انتهى اقول ان ما ذكره من الضعف في طريقها محل نظر اذ ليس في سندها سوى داود بن
الحصين والنجاشي قد وثقه وعلى تقدير ثبوت وقفه كما نقل عن الشيخ فهو موثق والضعف
كما ذكره وسوى عمر بن حنظلة وهو ممن قد حكي عنه بانه ثقة وهذا مضافا الى ان في السند قبلهما
صفوان بن يحيى وقد حكي على تصحيح ما يصح عنه اجماع العصابة وبالجملة ان المقبولة قوية غاية
القوة كالصحيحة حجة في نفسها مع قطع النظر عن الشهرة الجابرة فتدبر والاقرب ان المراد من
الفقه هو المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين لا المعنى اللغوي الذي هو عبارة عن الفهم
الذي فسروه بجودة الذهن وان احتمل ايضا ومنها كون راوي احدهما ازهد من راوي الاخر
فالازهدية من المرجحات عند التعارض ورواية الازهد ارجح من رواية غيره لان اجتنابه
عن الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل من خبره اقوى ومنها كون راوي
احدهما فقيها دون الاخر ففقاهة الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الفقيه
ارجح من رواية العامي للاتفاق على ذلك ولان البراءة اليقينية تحصل من خبره دون خبر
العامي فيجب الاخذ به ومنها كون راوي احدهما اعلم بالعربية من راوي الاخر فيكون الاعلمية
بالعربية من المرجحات ورواية الاعلم بها ارجح لان الوثوق به اتم لكونه اعرف بما يرويه لتميزه
بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فيكون روايته اغلب على الظن ولهذا قدم الاصحاب ما رواه محمد بن
مسلم ويزيد بن معوية والفضل بن يسار ونظائرهم على من ليس له تلك الفضيلة اذ رواية من ليس
له تلك الفضيلة ابعد من الظن وهل يلحق بالعربية سائر العلوم ام لا الاقرب الترجيح بما يفيد
الظن والاقربية الى الواقع ومنها كون راوي احدهما اكثر مجالسة ومخالطة للعلماء دون الاخر
فيرجح خبر الاول على خبر الاخر لان جليسهم اعلم بطريق الرواية من غيره ولانه يتفطن الاول لما لا
يتفطن له الاخر فيكون رواية من هو اكثر مجالسة للمحدثين اولى بالترجيح ومنها كون راوي احدهما
ممن ظهر وثبت عدالته بالاختبار والمعاشرة فرواية من عرفت عدالته بالاختبار من جملة المرجحات

ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذى ثبت عدالته بالتزكية لامكان غلط المزكى وخطائه فان الخبر ليس كالمعاينة ومنها كون راوى احدهما ممن ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم بمعرفة العدالة بذلك من المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية عدل ثبت عدالته بتزكية غير الاعلم اذ الاول يحصل من روايته الظن القوى بخلاف الاخر ومنها كون راوى احدهما ازيد فطنة فيرجح على غيره لكثرة ضبطه فالاعتماد على من له الفطنة اكثر من غيره ومنها كون راوى احدهما اقرب الى النبى عند سماع الحديث فيرجح على الابعد منه فان الظن الحاصل من قوله اقوى ومنها كون الراوى اكثر واشد حفظا لالفاظ الرسول فيرجح خبره على من ليس كذلك لان الحجة من قول الرسول ومنها كون راوى احدهما جازما وعالما بما يرويه فيرجح خبره على من ظن بما يرويه ولا يجزم به لرجحان الظن الحاصل من خبر الاول على الظن الحاصل من خبر الثانى ومنها كون راوى احدهما معروفا فيرجح خبره على المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره ومنها كون راوى احدهما مباشرا فيرجح خبره على خبر غير المباشر وقد ذكر هذا جمع من الاصوليين وقالوا فى مقام التمثيل كرواية ابن رافع ان النبى نكح ميمونة وهو حلال فانه راجح على رواية ابن عباس وهو حرام لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها من رسول الله فكان اعرف بالحال و لهذا قدم الصحابة خبر عايشة فى ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها عن النبى انما الماء من الماء لان عايشة كانت مباشرة واهتمام المباشر اعظم من غيره فكانت اشد علما بذلك ومنها كون احد الخبرين مما اتفقوا على رفعه الى الرسول فيرجح على ما وقع الخلاف فى رفعه اليه لانه اغلب بحصول الظن والاقربية الى الواقع ومنها كون احد الخبرين مدنيا فيرجح على المكى لان اغلب المكى قبل الهجرة والمدنى متاخر عنها والمكى المتاخر عن المدنى قليل والقليل يلحق بالكثير فيكون العمل على المدنى لظن تاخره فيكون ناسخا ومنها كون راوى احد الخبرين مشهور الاسم فيرجح خبره على خبر غيره ومنها كون راوى احدهما ورعا فيكون الورع من المرجحات لان الظن بقوله اكثر لكونه متحرزا عن الكذب ومنها كون راوى احدهما اورع من راوى الاخر فالاورعية من المرجحات وهذا مما يدل عليه المقبولة المتقدمة فان فيها الحكم

ماحكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما الى غير ذلك من المرجحات السندية ففى جميع ذلك يقدم الاقوى على الاضعف واما الثانى اى الترجيح بالمضمون فلا بد ان يضاف فى مقام الترجيح من ملاحظته فاذا كان مضمون احد الخبرين المتعارضين موافقا للشهرة الفتوائية والاستقراء والقياس والاولوية الظنية فى وجه الى غير ذلك من اسباب الظنون المطلقة التى يترجح بها مضمون احد الخبرين فلا بد من الترجيح بها فتدبر والدليل على ذلك ما تقدم انفا وبالجملة الترجيح بالمضمون يتصور على قسمين الاول ما يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع كما اذا كان موافقا للشهرة الفتوائية او الاصل مثلا فيترجح على الاخر لكون مضمونه اقرب الى الواقع من جهة موافقته لاحدهما مثلا فالمرجح ح يصير مضمونيا الثانى ما لا يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع بل يجعله اقرب الى الوهم والاعتبار كما اذا دل احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة فبناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة يصير مضمون الحرمة اقرب الى الوهم والاعتبار عند الشارع بحكم العقل فلا يصير اقرب الى الواقع لهذا فى الحقيقة لا يصير كالقسم الاول مرجحا لاحدهما لعدم جعل مضمون احدهما اقرب الى الواقع بل الى الوهم والاعتبار اللهم الا ان يدعى ان الاقربية الى الوهم والاعتبار يجعل مضمونه اقرب الى الواقع ايض وهو خلاف التحقيق كما هو واضح واما الثالث اى الترجيح بالدلالة فلا بد ان يضاف فى مقام الترجيح من ملاحظته حتى يكون لفظه ذا الاعتبار بحيث لا يحتاج الى التاويل ولا ماول مع عدم الدليل على التاويل فاذا ورد خبران متعارضان مثل ان يكون احدهما دالا على حرمة فعل والاخر دالا على وجوبه او استحبابه او كراهته او اباحته وان يكون احدهما دالا على صحة معاملة و الاخر على فسادها وكانا حجتين فى انفسهما ومتكافئين سند البحث لا يزيد سند احدهما على سند الاخر بوصف يقتضى ترجيحه ولا يترجح احدهما على الاخر بمرجح خارجى كالشهرة ونحوها فلا بد من الرجوع فى ترجيح احدهما على الاخر الى المرجحات باعتبار الدلالة فان وجد بعض منها كان اللازم الاخذ بها والظاهر ان الترجيح بهذا النحو متفق عليه بين الاصحاب بل بين جميع العقلاء ولولا ذلك لم يقم للدين عمود وقد تقدم الدليل عليه ايض والحاصل انه لا اشكال فى صحة الترجيح باعتبار الدلالة وقد ذكروا له صورا كثيرة منها كون احد الخبرين فصيحا

فيرجح

لعل وجه التدبر ان عد القياس من المرجحات بعيد جدا من القائل بالظن المطلق كما علم وجهه من المصنف قبل ذلك ويعلم من توجيه خروج القياس ايض من دليل الانسداد فان الترجيحات المذكورة فى محله كلها مبتنية على القول بحجية الظن المطلق من المصنف

فى المرجحات الخارجية وليس هذا الا منها بل جميعها منه

فرجح على غير الفصيح والركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول لانه افصح العرب والركيك بعيد
عن كلامه بل ردّه بعضهم لانه لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح وحمل الركيك على انه من
الراوي بلفظ من عند نفسه وكيف كان فالفصيح ارجح منه اجماعا كما عن المنية وغيرها ايضا
فان قلت ان ما ذكرته انما يتجه لو كان اللازم في نقل الحديث النقل بلفظ المروي عنه وهو
ثم لجواز النقل بالمعنى وهو مقتضى جملة من الاخبار وفتوى المعظم بل ربما يقال ان ذلك هو
الغالب فح لا يتجه ما ذكر لان الفصاحة غير ثابتة في الرواة ولا فقدها مستلزم لظن الكذب فلا
يمكن ترجيح الفصيح بافادته ظن الصدق قلت بعد ما ذكرنا من الاجماع بظهور عدم المخالف لا
يبقى ريب فيما ذكرنا مضافا الى ان الاخذ بالفصيح معينا حيث يدور الامر بينه وبين
الركيك احوط واولى كما مرّ غير مرّة ومنها كون احد الخبرين خاصا فيرجح على العام لان العمل
بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل
تاويله وتخصيصه ولا يخفى ان محذور التعطيل فوق محذور التاويل ولانه اقوى في الدلالة
والمقيد المطلوب لان في تقديمه نعمل بالخبرين جميعا وقد تقدم الكلام فيه في تعارض النص والظاهر
ومنها كون احد الخبرين مقيدا فيقدم على المطلق لما مرّ في تقديم الخاص على العام ومنها
كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص فيرجح على ما اشتمل على خاص مأوّل فان الاول مقدم
على الثاني لان تخصيص العام كثير بخلاف تاويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر
الظواهر مقرونة غير مأوّلة ومنها كون احد الخبرين عاما لم يدخله التخصيص فيرجح على العام المخصص
لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه فيكون اولى بالاخذ به والعمل بمضمونه
لعدم تطرق الضعف اليه فعلى هذا فلو كان عاما من وجه وخاصا من وجه يكون مرجحا
على ما هو عام من كل وجه وكذا المطلق من كل وجه وما هو منطوق من كل وجه مقدم على
ما هو مطلق او منطوق من وجه وكذا الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه
دون وجه قيل وقد يرجح العام المخصص لان ما لم يخصص يكون دلالته على معناه في غاية
الضعف بل قد يمنع منها لصيرورة التخصيص في العام من المجازات الشائعة الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة ولا كذلك العام الغير المخصص فينبغي ترجيحه عليه وفيه تامل واضح فتدبر الى غير

ذلك

ذلك من المرجحات الدلالية ثم انه لا ريب في اصل تقديم المرجحات السندية انما الاشكال
في تعارض المرجحات الدلالية مع مثلها وتشخيص موارد الاظهرية في المتعارضين من
حيث الدلالة وليس هنا مورد بيانه بل انما المتكفل لبيانه مبحث تعارض الاحوال من المجاز
والتخصيص والتقييد والاضمار والنسخ وصور الدوران الثنائية بينها خمسة عشر بعضها
من باب دوران الامر بين المتجانسين كالمجاز مع مثله مثلا وبعضها من باب المتخالفين كالمجاز
مع الاضمار مثلا والمقدم انما هو الغالب الشايع في المتعارف كما سيجيء بيان ذلك مفصلا انشاء الله
ثم ان بعض معارضات هذه الاحتمالات الخمسة التي يكون المعارضة بينها من باب المتخالفين
عشر لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد
من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية بعده وتلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد
من تلك الثلثة كلا من الباقيين بعده وتلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه
وهي معارضة واحدة وما يكون المعارضة بينهما من باب المتجانسين خمسة كما هو واضح
اما الرابع اي الترجيح بجهة الصدور والمراد بها العلم بعدم كون الحكم الصادر صادرا على
وجه التقية فانه لو احتمل كونه صادرا على وجه التقية لا يجوز الاستناد اليه بل يجب اولا
نفي ذلك الاحتمال بدليل او امارة ولو شرعية كاصالة عدم التقية واما اذا علم ان احد
المتعارضين صادر على وجه التقية فلا بد في مقام العمل من ترجيح الآخر عليه ثم ان التقية
قسمان قسم يكون من باب الكذب وقسم يكون من باب التورية والايهام وهو ان يطلق لفظ
له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد اعتمادا على قرينة خفية فان الخبر الصادر تقية يحتمل
ان يراد به ظاهره فيكون من باب الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل ان يراد منه تاويل مختف على
المخاطب فيكون من باب التورية والاليق بشان الامام ع هو الثاني لان الكذب لا يليق
بشانه ع خصوصا اذا قلنا بحرمة الكذب مطلقا اولاً مع التمكن من التورية والتقية على نحو
التورية في كلامهم ع وكلام غيرهم كثيرة اما الاول مثل ما روي عن علي ع لما سئله بعض اهل
العراق وقال كم آية تقرء في صلوة الزوال فقال ع ثمانون ولم يعد السائل فقال ع هذا يظن
انه من اهل الادراك فقيل له ما اردت بذلك وما هذه الآيات فقال اردت منها ما يقرء في

نافلة

نافلة الزوال لغاتن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال ثمان ركعات وفيها تقية اخرى من جهة ان السورة ازيد من ثلث آيات الا ان لا يكون البسملة جزء منها فقد او من السور كما هو مذهب بعض العامة وبحسب ايتان منها انه واحدة او يكون البسملة جزء منها وبحسب الجاهلين ومثل ما روي في الوسائل عن حريز عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اناسا رووا عن امير المؤمنين عليه السلام انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم فقال يا زرارة ان امير المؤمنين صلى خلف فاسق فلما صلى وانصرف قام امير المؤمنين فصلى اربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم فقال له رجل الى جنبه يا ابا الحسن صليت اربع ركعات قال هي اربع ركعات مشتبهات فسكت فوالله ما عقل ما قال ومثل ما روي في جواب الصادق حين سئل في مجلس الخليفة عن الشيخين فقال هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق فماتا عليه عليهما رحمة الله يوم القيمة فلما قام من المجلس تبعه بعض اصحابه وقال يا ابن رسول الله قد مدحت ابا بكر وعمر هذا اليوم فقال انت لا تفهم معنى ما قلت فقال بينه لي فقال اما قولي هما امامان فهو اشارة الى قوله تعالى ومنهم ائمة يدعون الى النار واما قولي قاسطان فهو المراد من قوله عز من قائل واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما قولي كانا على الحق فهو من المكاونة او الكون ومعناه انهم كانوا على هوى غيرهما لان الخلافة حق علي ابن ابيطالب وكذا ماتا عليه فانهم لم يتوبوا بل استمروا على افعالهم القبيحة الى ان ماتوا وقولي عليهما رحمة الله المراد به النبي بدليل قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فهو الحاكم والقاضي الشاهد على ما فعلوه يوم القيمة فقال فرجت عني فرج الله عنك فانظر كيف اراد عليه السلام من الالفاظ المذكورة معانيها البعيدة اعتمادا على قرائن خفية لم يطلع عليها حضار المجلس واما الثاني فمثل قصة مؤمن آل فرعون فانه بعد سؤاله عن اهل مجلس فرعون من ربكم ومن خالقكم ومن رازقكم ومن حافظكم وجوابهم في الجميع انه هو الفرعون لا غيره قال اشهدكم ان ربكم ربي وخالقكم خالقي ورازقكم رازقي وحافظكم حافظي الى غير ذلك من الوقايع الواقعة في كلامهم وكلام غيرهم على نحو التورية وهي اكثر من ان يحصى واعلم ان التورية كالاستخدام وبطون القران ليس من باب استعمال اللفظ في معنيين الحقيقية او المجازية او الحقيقة والمجازية حتى يتمسك بها على جوازه اما الاستخدام فانه وان كان قد يتخيل ان مبناه على استعمال اللفظ في معنيين لاحدهما المعنى الذي يرجع الضمير اليه باعتبار الاخر ما اسنده اليه الحكم

التمسك او سلوك عليه مما يصاير المعنى الاول لكنه باطل جدا بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هنا الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى آخر لا يستلزم استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظاهر من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره واما البطون فانه وان كان قد ورد في كثير من الاخبار ان للقران سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون الا انه ليس من هذا الباب جدا اما اولا فلجواز ان يكون بطون القران بطونا لظاهره وان لم يساعدنا فهمنا على التوفيق بينهما فيكون حينئذ مرادة بالارادة واما ثانيا فلجواز ان يكون مستعملا في معنى الظاهر ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء كالكناية واما ثالثا فلامكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد لكنه خلاف الظاهر وبعيد جدا ولقد رابعا فلاحتمال ان يكون القران عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ان يراد بتاليفها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث واما التورية فانه وان كان قد يظن انها من هذا الباب لكنه فاسد ايضا اذ المقصود ليس الا المعنى المخالف للظاهر واما المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهم السامع تعويلا على الظاهر اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظاهر معه وبالجملة قد ذكرنا ان الترجيح لا يزيد على الاقسام الاربعة لكن التحقيق بعد التدبر والانصاف انه لا يزيد على الاقسام الثلثة اعني الصدور والدلالة ووجهة الصدور

فانه كان الترجيح بالمتن كان يكون احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا في الحقيقة راجع الى الترجيح بالصدور فان الفصيح كما انه اقوى منه من حيث المتن يصير اقوى من حيث الصدور منه ايضا ففي الحقيقة ليس الترجيح بالمتن غير الترجيح بالصدور وكذلك فيما نحن فيه فان الترجيح بالمضمون اي بالمرجحات الخارجية كالشهرة مثلا في الحقيقة راجع الى المرجحات الثلثة الداخلية بيانه ان مضمون احد الخبرين اذا كان موافقا للشهرة مثلا يصير اقرب الى الواقع ويحصل الظن ح لا محالة بان هذا الخبر في الواقع اما ان يكون قويا من حيث الصدور او الدلالة او جهة الصدور واما ان يكون قويا من حيث المجموع فانه يمكن ان يكون هذا الخبر الموافق للشهرة في الحقيقة والواقع صادرا عن المعصوم لكون راويه عدلا مثلا او واضحا من حيث الدلالة او مخالفا للعامة لم يصدر على وجه التقية دون الآخر فيؤل الترجيح بالمضمون الى احد الاقسام الثلثة المزبورة او جميعها فيصير كل منها شعاعا منها فحينئذ ليس الترجيح بالمرجحات الخارجية غير الترجيح بالمرجحات الداخلية التي هي من المرجحات الداخلية كما في مثل لو تعارض الخبران لصدور

من حيث الدلالة من الدليل نعلم انه اقوى من حيث المتن منه فاذا كان اقوى

التي مخصوص الاقسام الثلثة المذكورة فلذلك وبالجملة اذا تعارض الدليلان الظنيان فالترجيح لا يخرج من ان ما يكون من الجهات الثلثة

عن

الائمة فانه يمكن ان يكون احدهما راجحا من الآخر من حيث السند والدلالة او جهة الصدور
او من حيث المجموع او يمكن من الجهتين كالخبرين الصادرين عن النبي فانه يمكن ان يرجح
احدهما على الآخر من حيث السند والدلالة او من حيث السند والدلالة اذ لا تقية في
اخبار النبي صلى الله عليه واله او يمكن من جهة واحدة فقط كالدليلين المتعارضين
الكتابيين فانه يمكن ان يرجح احدهما على الآخر من حيث الدلالة فقط فان صدور الكتاب
قطعي ولا تقية فيه فينحصر اعتبار الترجيح فيه الى الدلالة فقط واما ان يمكن الترجيح من
جهة الدليل اللبي الذي هو من المرجحات الخارجية كالاجماع والشهرة مثلا فيمكن
ان يقال ان الترجيح انما يكون من حيث الدلالة لان الشهرة مثلا انما يجعل مضمون احد
الخبرين اقرب الى الواقع فيقوى من حيث الدلالة على الآخر فان الدليل اللبي نظره الى الدلالة
لا السند وجهة الصدور ويقال ايضا اذا جعل الدليل اللبي مضمون احد الخبرين اقرب الى
الواقع فيصير الطرف المرجوح الذي ليس مطابقا للشهرة مثلا موهونا وضعيفا في
الحقيقة اما من حيث السند والدلالة او جهة الصدور او من حيث المجموع فان الطرف
الضعيف في الواقع ضعفه لا يخلو من الجهات الاربعة المزبورة كلا او بعضا فيرجع
مآل المرجحات الخارجية الى المرجحات الداخلية فلا نطيل الكلام بذكر المرجحات
الخارجية هنا بل انما نكتفي بذكر المرجحات الثلاثة الداخلية ونقول اما الدلالة فقد تقدم
الكلام فيها واما السند والصدور منها فقد تقدم ايضا انه اذا كان احد الخبرين صادرا
عن الافقه والاعدل مثلا يرجح على الآخر بلا اشكال للادلة المتقدمة ومعنى الترجيح
من حيث الصدور ان يكون احتمال عدم صدور هذا الخبر اضعف من احتمال عدم صدور
ذلك الخبر والمرجحات السندية لا ضبط لها ولا ينحصر في الامور المذكورة المتقدمة بل
كلما افاد الظن بالترجيح باعتبار السند كان معتبرا والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم
كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم فاذا الاصل حجية الظن في الاحكام الشرعية كما عليه
الطائفة ولذا لم يناقش احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن هنا باعتبار قيام الدليل
على حجيته فاذا كان الامر دائرا مدار الظن ولا ضبط لها فلا نطيل الكلام في هذا المقام

عن المشهور بناء على عدم حجية الخلاف ... الاجماع المحصل ... فان ... فلا يصير ... من الرجحان ... مفاد الترجيح ... حجية ...

ولو قلنا باصالة عدم حجية الظن صح

لكن

لكن يبقى شيء وهو انه قد ذكرنا ان الترجيح من حيث المتن راجع الى الترجيح من حيث الصدور
لكنه قد يتخلف في بعض الموارد كما لو تاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او
يكون اقوى ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار
التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فقصر وان لم يفعل فقد والله خالف رسول
الله على ما لم تكن متاكد الدلالة كبعض الاخبار الدالة على الاتمام فاذا رجحنا المتاكد على غيره
فنقول ان بعض الاخبار الدالة على الاتمام انما هو في صورة قصد الاقامة فرجح المتاكد
من حيث المتن على غيره لا ينحصر في ان يرجع الى الصدور بل يمكن ان يرجع الى الجهات الاربعة
المتقدمة لانه يمكن ان يكون المتاكد ارجح من غيره من حيث الصدور او الدلالة او جهة
الصدور او من حيث المجموع واما جهة الصدور فقد تقدم معناها وانه لا بد في مقام الترجيح
من ملاحظة موافقة العامة ومخالفتها حتى يعلم عدم كون الحكم الصادر صادرا على وجه
التقية ولا ريب في كونها جائزة وربما وجب ولذا قد اعرض الامام في بعض الموارد عن
جواب السائل الى غيره كما سئل عن قول المبين في اخر السبع المثاني اي عقيب غير المغضوب
عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل عن بيان حكم السؤال الى
تفسير الاية لاجل لزوم التقية ووجوبها ويجيء تفصيل ذلك في الخاتمة ثم ان التقية
اما لغة فبمعنى التحذر وهي اسم مصدر للاتقاء ومرادف للتقات على ما قيل يقال اتقيت
الشيء تقية وتقاء ككساء حذرته كما في القاموس واما اصطلاحا فهي بيان الحكم على طبق العامة
مع عدم كونه موافقا للواقع كما هو المشهور وبعبارة اخرى هي اظهار موافقة اهل الخلاف
فيما يدينون به خوفا وقيل بانها بيان الحكم على خلاف الواقع طابق العامة ام لا لمصلحة
حفظ نفوس الشيعة بسبب القاء الخلاف بين كلمتهم والاصل في ذلك قبل الاجماع
ما اشتهر في اقوال اهل البيت عليهم السلام وافعالهم وقد قيل في قوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم ان معناه اعلمكم بالتقية وعن الصادق ع التقية ديني ودين ابائي وناهيك
بقول امير المؤمنين عليه السلام فاما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة والاخبار الواردة
في هذا المقام كثيرة وقد ذكرنا جملة منها ولا باس بذكر جملة منها ايضا فمنها ما رواه في الكافي

١٢٧
تعبيرلا ايضا اليه الا بعد امكان توجيهه وتصحيحه بدليل واضح وليس وليس اللهم الا ان يستدل عليه بقول ...
انما سميت المثاني لانها يثنى في الركعتين هذا وعن احدهما ... سئل عنها فقال فاتحة الكتاب يثنى فيها القول الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم واياك والصراط قال وعن الباقر نحن المثاني التي اعطاها الله نبينا اي في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم فقوله نحن المثاني اي نحن الذين قرننا النبي الى القران واوصى بالتمسك بنا وبالقران واخبر امته انا لا نفترق حتى نرد حوضه قيل ولعلهم انما عدوا سبعا باعتبار اسمائهم فانها سبعة وعلى هذا يجوز ان يكون المثاني من الثناء وان يكون من التثنية باعتبار تثنيتهم مع القران وان يجعلهم كناية عن عددهم الاربعة عشر بان يجعل نفسه واحدا منهم بالتغاير الاعتباري بين المعطي والمعطى له
منه سلمه الله تعالى وزاد فيقه
نو

والقائل صاحب الحدائق اعلى الله مقامه وسبيل كلامه قريبا انشاء الله ويتضح للناظر ان مراده ما يفهم منه في بادي الانظار فيورد عليه ما لا يصح

٢ الموثق

في الموثق عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسئلة فاجابني فيها ثم جاءه رجل
اخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء اخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما
اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق
من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بخلاف ما اجبت به صاحبه فقال يا
زرارة ان هذا خير لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا
وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم
يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ومنها ما رواه الشيخ في العدة
عن الصادق ع مرسلا انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت قال انا خالفت بينهم ومنها
ما رواه الشيخ في التهذيب في الصحيح على الظاهر على ما قيل عن سالم بن ابي خديجة عن ابي
عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي
العصر وبعضهم الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا واخذوا برقابهم
ومنها ما رواه في الاحتجاج ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال ذلك من قبلي
ومنها ما رواه في الكافي بسنده فيه عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل
عن اية من كتاب الله تعالى فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الاية فاخبره بخلاف
ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله الى ان قال فبينما انا كذلك اذ دخل عليه
اخر فسأله عن تلك الاية فخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه
تقية ثم التفت الي وقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى
رسول الله ص فقد فوض الينا الحديث ومنها خبر الحسن بن جهم قال قلت للعبد الصالح الى
ان قال فيروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ فقال خذ بما خالف
القوم وما وافق القوم فاجتنبه ومنها ما رواه في معاني الاخبار عن الخزاز عمن حدثه
عن ابي الحسن ع انما فعلت ذلك لكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم ومنها ما رواه
محمد بن ابي عبد الله ع قال قلت كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران

ابقى لنا ولكم
في نسخة

مختلفان فانظروا الى ما يخالف العامة فخذوه وانظروا الى ما لا يخالف اخبارهم فدعوه
ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه فخالفوهم فانهم من
على شيء ومنها خبر داود بن حصين عمن ذكره عن ابي عبد الله قال ما جعل الله خيرة في اتباع
غيرنا ومن وافق عدونا في قول او فعل فليس منا ولا نحن منهم ومنها المقبولة المتقدمة ومنها
خبر الارجائي الذي قد تقدم الكلام فيه في اثبات كون المدار في الترجيح على مجرد القوة ومنها
ما رواه علي بن اسباط عن الرضا ع وما رواه الشيخ في باب الخلع عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال
ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية الحديث وقد تقدم ذكرهما بعد ذكر خبر الارجائي
الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الباب فاذا تبين لك الحال بعد ملاحظة الاخبار المذكورة
من انه لا ريب في ان مخالفة العامة من المرجحات فاعلم انه يرجح المخالف على الموافق لاحتمال
التقية فيه كما اشير اليه في الاخبار المذكورة وذلك ما يوافقه الرواية لجميعهم او الذين
يعاصرون الامام المروي عنه او يعاصرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان
التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه وح اذا
كان كل واحد من الخبرين موافقا لبعضهم مخالفا للاخرين منهم وجب الرجوع الى ما يرجح
في النظر ملاحظة التقية منه وقد يعلم ذلك من اشهرية فتوى احد البعضين في زمان
الصدور ويتبين ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ فقد نقل عن تواريخ العامة ان
مدار اهل الكوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر
واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل البصرة
على فتاوى عثمان وسوادة واهل الشام على فتاوى الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى
الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وكان فيهم اهل الفتاوى من
غير هؤلاء كعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري وسعيد بن المسيب هكذا كانوا
مختلفين حتى استقرت مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من
التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او القرينة الخاصة كقول
الصادق ع حين حكي له فتوى ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع

فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء

ردّه او المناسبة لحال الرّاوى او المروى عنه وغير ذلك فلا يجوز الحمل بمجرّد موافقته لبعضهم
على اىّ نحو يكون وكفاية مجرّد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال فى الاخر اصلا ليس ببعيد فتدبّر
ثمّ انّ الكلام هنا يقع فى مقامين الاوّل فى بيان المعنى المراد من ترجيح احد الخبرين بمخالفته
العامّة فالوجه فى الترجيح بها احد الامرين الاوّل كون الخبر المخالف ابعد من التقيّة كما علّل
به الشيخ والمحقق على ما قيل واذا كان المراد من المخالفة الابعديّة من التقيّة فيصير المخالفة
كاشفة عن وجه صدور الخبر ويؤيّد هذا من الاخبار الخبر المتقدّم الذى رواه الشيخ فى باب
الخلع من ان ما سمعت منّى يشبه قول الناس ففيه التقيّة الحديث على انّ الخبر المزبور
مسوق لبيان حكم المتعارضين وان المحكىّ عنه مع عدالة الحاكى كالمسموع منه وانّ
القضيّة غالبيّة لكذب الدائمة فالظاهر من هذا الخبر انّ الوجه فى اخذ المخالف وترك
الموافق انّما هو مجرّد ابعديّة المخالف عن التقيّة لا غير وبعبارة اخرى انّ المخالفة كاشفة
عن الفتوى وعدم التقيّة بخلاف الموافقة فانها يحتمل الفتوى والتقيّة فيحكم بصدور
الموافق تقيّة الثانى كون الخبر المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع واذا كان المراد من
المخالفة اقربيّة مضمون المخالف الى الواقع فيصير كاشفا عن مطابقة مضمون احدهما
للواقع ويؤيّد هذا كثير من الاخبار المتقدّمة كقوله ع فى تعليل الحكم المذكور ما خالف
العامّة ففيه الرّشاد وقوله ع فان الرّشد فى خلافهم فانّ هذه القضيّة قضيّة غالبيّة
لا دائمة كما اشرنا اليه سابقا فيدلّ على انّه يكفى فى الترجيح الظنّ بكون الرّشد فى مضمون
احد الخبرين وانّه اقرب الى الواقع واصرح من هذين الخبرين فى التعليل بالوجه المذكور
خبر الارجانى المتقدّم قال قال ع اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامّة الى ان قال
وكانوا يسئلون امير المؤمنين ع عن الشئ الذى لا يعلمونه فاذا افتاهم بشئ جعلوا له ضدّا
من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ويكفى فى صدق هذا الخبر سلوك اهل الباطل مع الائمة
على هذا النهج تبعا لسلفهم المعاندين حتى انّ ابا حنيفة حكى عنه انه قال خالفت جعفرا
فى كلّ ما يقول او يفعل لكنّى لا ادرى هل يغمض عينيه فى الركوع او يفتحهما ويؤيّد هذا
التعليل ايضا ما رواه على بن اسباط عن الرّضا حيث قال ائت فقيه البلد فاستفته الى ان

والمراد من الحكم المذكور هو الاخذ بما خالف العامّة

اى كون المراد من المخالفة هو اقربيّة مضمون المخالف الى الواقع منه

قال فخذ بخلافه فانّ الحقّ فيه وبالجملة انّ تعليل الاخذ بخلاف العامّة فى الرّوايات المزبورة
بكونه اقرب الى الواقع حتى انّه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه فى البلد ظاهر
فى وجوب الترجيح بكلّ ما هو من قبيل هذه الامارة فى كون مضمونه مظنّة الرشد ثمّ انّه بعد
ما عرفت انّ الوجه فى الترجيح بالمخالفة احد الوجهين اما كون الخبر المخالف ابعد عن التقيّة واما
كون الخبر المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع وانّ الفرق بين الوجهين انّ الاوّل كاشف
عن وجه صدور الخبر والثانى كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع فاعلم انّ الثمرة انّما
تظهر فى تعارض النصّ والاظهر مع الظاهر بيان ذلك مثلا انّه قد ورد فى الصحيح انّه اذا استيقن
انّه زاد فى صلوته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل الصلوة استقبالا وفى الموثّقين القريب احدهما
من الصحيح لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة وفى الصحيح الآخر ما مضمونه انّه اذا اجلس
فى الرّابعة بقدر التشهّد ثمّ قام وزاد ركعة لصحّت صلوته والسيّد فى الرّياض بعد اختياره بطلان
الصلوة بزيادة ركعة للاخبار المتقدّمة قال مضافا الى بعض الاخبار المنجبر ضعفها بالشهرة و
المخالفة للعامّة فى رجل صلّى العصر ستّ ركعات او خمس ركعات قال ان استيقن انّه صلّى
خمسا او ستّا فليعد خلافا للاسكافى فلا اعادة فى الرّابعة ان جلس بعدها بقدر التشهّد
واختاره الفاضلان فى المعتبر والتحرير والمختلف للصحيحين ولانّ نسيان التشهّد غير مبطل فاذا
جلس بقدره فقد فصل بين الفرض والزيادة وفيهما نظر لضعف الثانى بان تحقّق الفصل بالجلوس لا
يقتضى عدم وقوع الزيادة فى اثناء الصلوة والخبرين بانّ الظاهر انّ المراد من الجلوس فيهما بقدر
التشهّد تشهّد لشيوع مثل هذا الاطلاق وندور تحقّق الجلوس بقدره من دون الاتيان به ولو سلّم
ففى مكافاتهما لما مرّ من الادلّة مناقشة واضحة سيّما بعد احتمالهما الحمل على التقيّة كما صرّح به
جماعة حاكين القول بمضمونهما عن ابى حنيفة المشهور راية فى جميع الازمنة وعليه اكثر العامّة
انتهى ويمكن ان يناقش فيما ظهر وجهه بالتدبّر فيما نذكر من التفصيل حيث لم يقولا به فنقول الاوّل
عامّ وظاهر ومخالف للعامّة والثانى نصّ او اظهر وموافق للعامّة فيقع التعارض بينهما او يرجّح
الثانى على الاوّل من حيث الدلالة والاوّل على الثانى من حيث مخالفة العامّة فان قلنا بانّ
المراد من المخالفة هو الوجه الاوّل اى كون المخالفة ابعد من التقيّة فيقدّم ح الخبر الثانى على

الأول ويرجح عليه لان المرجح فى الخبر الثانى انما هو الدلالة وقد تقدم ان الترجيح من حيث الدلالة مقدم على الترجيح من حيث الصدور وجهة الصدور وان قلنا بان المراد من المخالفة هو الوجه الثانى اى كون المخالفة اقرب من حيث المضمون الى الواقع فى الخبر الأول يقدم على الثانى لان حجية الخبر الثانى الذى هو اقوى من حيث الدلالة انما هو من باب الظن النوعى والخبر الأول الذى هو اقوى من حيث المخالفة للعامة وان كان حجيته ايضا من باب الظن النوعى الا انه اذا كان المراد من المخالفة الاقربية من حيث المضمون الى الواقع فيحصل منه الظن الشخصى دون الثانى ومن البين ان الظن الشخصى مقدم على الظن النوعى فى تقديم الخبر الاول على الثانى وبعبارة اخرى ان الظاهر مقدم على الاظهر حيث يستفيد من الظاهر الظن الشخصى ومن الاظهر الظن النوعى بالاتفاق فتدبر ثم ان التامل الصادق يرشد الى ان ذهاب السيد الى خلاف ما مر فى حكم النص والظاهر من تقديم النص على الظاهر كما هو مقتضى الجمع وحمله الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة وتبعيته للشيخ فى هذه المسئلة اعنى مسئلة من زاد فى صلوته ركعة حيث حمل ما ورد فى صحة صلوة من جلس فى الرابعة بقدر التشهد الذى هو الخاص على التقية وعمل على عموم ما ورد فى الزيادة لا يخلو من الاشكال لان الشيخ ره كان يبنى على مذهبه فى العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل احد الخبرين على الاخر وعلى استفادة الحكم من قرائن اخر غير موافقة مذهب العامة ولم يعلم موافقة السيد له فيما ذكر فى الكتابين فلو فرضنا ان مختاره كان ذلك فيرد عليه ما يرد على الشيخ كما سيجيء ان شاء الله تعالى بيانه عند نقل عبارته فيهما فما اختاره الاسكافى والفاضلان لا يخلو عن قوة فان اذا كان الخبر الذى هو اقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الاضعف المخالف لان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح هذا اذا تعارض الترجيح من حيث الدلالة مع الترجيح من حيث جهة الصدور واما اذا تعارض الترجيح من حيث الصدور مع الترجيح من حيث جهة الصدور مثل ان يكون راوى احد

او الظن الشخصى مقدم على الظن النوعى

الخبرين

الخبرين اعدل وراوى الاخر عادلا لكنه كان مخالفا للعامة فى ان قلنا بان المراد من المخالفة هو الوجه الثانى فلا ريب فى ان الخبر المخالف للعامة مقدم على الخبر الراجح من حيث الصدور فانا قد ذكرنا انفا انه اذا تعارض الترجيح من حيث الدلالة مع الترجيح من حيث جهة الصدور وقلنا بان المراد من المخالفة هو الوجه الثانى نقدم الترجيح من حيث جهة الصدور على الترجيح من حيث الدلالة فاذا كان الحكم فى تعارضهما تقدم جهة الصدور على الدلالة ففى صورة تعارض الصدور مع جهة الصدور يصير الحكم تقدم جهة الصدور على الصدور بطريق اولى فيقدم جهة الصدور على الصدور وان قلنا بان المراد من المخالفة هو الوجه الاول فى يقع التعارض بين جهة الصدور والصدور وسيأتى ان ايهما يقدم على الاخر وبالجملة اذا تبين لك الحال وظهر لك ان مخالفة العامة من المرجحات للاخبار المتقدمة تحت بين الامرين لزوم الاخذ بما خالف العامة والتخيير بينه وبين معارضه فاللازم والمتعين هو الاخذ بالاول وعلمت ان الوجه فى اعتبارها امران فاعلم ايضا ان غاية ما يمكن ان يقال فى وجه كونه مرجحا وجوه واحتمالات اربعة الاول التعبد الصرف بمعنى ان الشارع جعل مخالفة العامة ميزانا لوجوب اخذ ما خالف العامة وترك ما وافقهم فكلما كان الخبر مخالفا للعامة يجب اخذه تعبدا ويؤيده ظاهر كثير من الاخبار والمحكى عن المحقق استظهاره من الشيخ ره الثانى كون المخالفة للعامة اقرب الى الواقع مما وافقهم وهذا معنى قولهم ان الرشد فى خلافهم فيصير اولى نظرا الى ان الغالب كون ما وافقهم مخالفا للحق والواقع ليسمى بالترجيح المضمونى ايضا وهذا مما يستفاد من كثير من الاخبار كخبر الارجانى وعلى بن اسباط وغيرهما كما ذكرنا انفا الثالث كون المخالفة ابعد من التقية ولا يحتملها ويحكم بصدور الموافق تقية فان الموافق يحتمل الفتوى والتقية بخلاف المخالف فانه كاشف عن عدم التقية وقد تقدم ما يؤيده من الاخبار ثم ان المحكى عن المحقق كلام لا باس بذكره وهو انه قال ره فى المعارج المسئلة الثامنة قال الشيخ اذا تساوت الروايتان فى العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم ثم قال ره فيه والظاهر ان احتجاجه فى

ذلك

عه
وانما قلنا بطريق اولى لانا بينا كرارا سابقا ان الترجيح من حيث الدلالة مقدم على الترجيح من حيث الصدور وجهة الصدور فاذا قدم الترجيح من حيث جهة الصدور على الترجيح من حيث الدلالة مع ضعفها بالنسبة الى الدلالة وعدم مقاومتها للتعارض والتساوى معها ففى صورة تعارض الصدور مع جهة الصدور بطريق اولى لان جهة الصدور والصدور متساويان فى القوة والضعف ولا تفوق لاحدهما بالنسبة الى الاخر كتفوق الدلالة بالنسبة اليهما ١٢٠٩

عه
الظاهر ان مراده من تقديم الترجيح من حيث الدلالة على الترجيح من حيث جهة الصدور ... بان المراد من المخالفة هو الوجه الثانى لئلا يلزم التهافت بين كلامى المصنف والوجه فى حملنا العبارة على ما ذكر واضح من التامل فى تعليلنا المزبور فافهم

عه
فيزيد وجهين مع اضافتهما الى الاولين منه

ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك
ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الامر لا يبعد لا يحتمل الا
الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل
الا الفتوى لانه كما يجوز الفتوى لمصلحة يراها الامام ع كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل
لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا
انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مط فلم يلزم
سد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه ويرد عليه اولا ان رد الاستدلال بالخبر
بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر
المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته
فلا ينهض حجة لكن لا ينحصر الاحتجاج بهذا الخبر المروي عن الص ع فان الرواية بالغة
حد التواتر المعنوي فان كثيرا من الاخبار تفيد هذا المعنى وثانيا ان ما اورده المحقق من
معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التاويل فيه ان الكلام فيما اذا اشترك
الخبران في جميع الاحتمالات المحتملة المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى
على التاويل مشترك كيف لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التاويل وعدم
تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التاويل في الخبر المخالف لان النص والظاهر
لا يرجع فيهما الى المرجحات واجاب صاحب المعالم عن الايراد بما توضيحه ان الافتاء
بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة ع اقرب واظهر واغلب وذلك كاف في الترجيح فمعارضة الدليل العقلي بما
ذكره من احتمال التاويل كما ترى فانه مجرد احتمال لا يمكن المصير اليه بخلاف احتمال
التقية مع ان قوله وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد محل نظر لما اشرنا اليه
هذا كلام الشيخ لا يخلو عن قوة وفيه منع اظهرية واغلبية التقية في الاخبار من
التاويل مع ان كلامه مشعر بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية
في الموافق باحتمال التاويل وقد عرفت خروج ذلك عن محل الكلام وبالجملة التحقيق

هنا

هنا ان يقال انه كان موافقة احد الخبرين لمذهب العامة يوجب زيادة الظن على معارضه
باعتبار ظهور التقية ح فلا اشكال في كون ذلك موجبا للترجيح لاصالة حجية الظن
مط لغلبة الترجيح بما يفيد الظن ولظهور اتفاقهم على صحة الترجيح بكل ما يفيد الظن
سوى القياس ونحوه وان لم يكن ذلك موجبا للظن ففي الترجيح تعبدا اشكال من
اطلاق الاخبار المذكوره ومن الاصل وندرة الترجيح تعبدا وظهور اتفاق المعظم
على ان المناط في الترجيح على الظن ومعارضة الاخبار المذكورة بالعمومات القطعية
المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة
حصول الظن بالترجيح من هذه العمومات من قبيل تعارض العامين من وجه
كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع هذه العمومات ومما يؤيدها اطلاق جملة
من الاخبار الدالة على التخيير فتدبر ثم ان الفرق بين الوجوه الثلثة واضح واما بين الاول
اي التعبد والاخيرين فواضح واما بين الوجه الثاني والثالث فقد تقدم الرابع
كون مخالفة العامة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة مخالفة الواقع لو فرض
حصولها وبعبارة اخرى حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الا الاقربية الى
الواقع بل نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ويؤيده خبر حسين بن خالد شيعتنا
المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا وخبر
داود بن الحصين المتقدم حيث قال ومن وافق عدونا في قول او فعل فليس منا ولا
نحن منهم فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله ص خالفوهم ما استطعتم واذا علمت
الاحتمالات الاربعة فنقول يعارض جهة الصدور مع الترجيح من حيث الدلالة او الصدور
يقدم الترجيح من حيث جهة الصدور بناء على الاحتمال الاول والرابع عليهما لانه
من الواضح البين انها لو كانت اعتبارها من باب التعبد او من باب كونها مشتملة
على مصلحة يتدارك بها مصلحة مخالفة الواقع حين حصولها بقاءه على الترجيح من حيث
الدلالة او الصدور وهل يقدم ايض بناء على الوجه الثاني عليهما ام لا فقد تقدم الكلام
فيه مفصلا بقي الكلام بناء على الاحتمال الثالث فهل يقدم عليهما ام لا ربما يتوهم ان الظاهر

اى كون المخالفة ابعد من التقية

ان

ان جهة الصدور بعد على الصدور ايضا لكنه فى غاية الاشكال فلو لم نقل بالعكس
فلا اقل لنا ان نقول ان احدهما اقوى من الاخر من حيث جهة الصدور والاخر اقوى
من الاخر من حيث الصدور لان راويه اعدل فيتعارضان ويتساقطان فكيف يصح الحكم
بتقديم جهة الصدور عليه وسيأتى توضيح الكلام واما تقديمه على الترجيح من حيث
الدلالة فمن البين ان الترجيح الدلالى مقدم على جهة الصدورى فى هذا الاحتمال
كما مر و بما يوق الذى فى ايدينا اليوم هو الاحتمال الثالث اى كون المخالفة ابعد
من التقية بيانه ان المراد من المخالفة هو المخالفة لجميع العامة وانما يمكن لنا العلم
على مذاهب جميعهم فى اكثر المسائل فاذا لم يمكن العلم لنا بمذهب جميعهم فلا يعلم
مخالفة العامة لنا الا فى بعض الموارد القليلة مثل ما يستفاد من كلام السيد
المرتضى فى بعض الموارد وهذا مخالف لسيرتهم فى الاجرى الاحتمالات الثلثة لانه اذا
لم نعلم مذهبهم فكيف يجوز ان نقول يجب اخذ المخالف من باب التعبد او اقربية مضمونه
الى الواقع او كون مخالفة العامة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة مخالفة
الواقع فلا يبقى من الوجوه الاحتمال الثالث فح و يدور الامر فيه مدار الاحتمال فربما
يحصل فى احدهما احتمال اقوى من الاحتمال الذى فى الاخر بانه مخالف للعامة وربما
يحصل فى احدهما احتمال كونه مخالفا لهم ولم يتحقق الاحتمال فى الاخر اصلا فبناء على
ان المراد من مخالفة العامة هو الاحتمال الثالث وليس فى ايدينا غيره لا يكون من
المرجحات المنصوصة بل يكون من المرجحات الغير المنصوصة التى استفدنا اعتبارها من
الاخبار حيث قلنا انه يجب تقديم ما ليس فيه الريب فيصير من المرجحات التى يقوى
بها صدور الخبر كعلو الاسناد والاضبطية حيث يقدمان على الضابط وما ليس بعالى
السند وبعبارة اخرى يصير من المرجحات الصدورية لا المنصوصة والاولى ان يقرر بتقرير
اخر ويقال ان الوجه الاول مع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين المبنى اعتبارهما على الكشف
النوعى ينافيه التعليل المذكور فى الاخبار المستفيضة المذكورة اعنى قولهم فان الرشد
فيه والحق فيه ومنه يظهر ضعف الوجه الرابع مضافا الى صريح خبر ابى بصير المتقدم حيث

على ما فيه الرتبة

قال

قال فى اخره فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنفية فى شئ فانه مع الامر بمخالفتهم على مخالفة
احكامهم للواقع الا على مجرد حسن المخالفة لهم فيتعين الوجه الثانى لكثرة ما يدل عليه
من الاخبار او الوجه الثالث للخبر المزبور وهذا بالمشهور ثم ان التقية قد يكون من حيث
اخبارهم التى رووها كما هو المصرح به فى بعض الاخبار لكن الظاهر ان ذلك محمول على
الغالب من كون الخبر مستندا الى الفتوى وقد يكون من حيث فتواهم وهو الظاهر من
اطلاق موافقة العامة فى الاخبار وقد يكون من حيث كونه اشبه بقواعدهم الفاسدة
واصول دينهم وفروعه و ح ربما يخرج الخبر عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل
عليه عموم الموصول فى بعض الاخبار وقد يكون من حيث عملهم كما يدل عليه قوله
فى المقبولة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم ثم انه لا بد للمجتهد من ان يلاحظ كونه
مخالفا لجميع العامة على ما يستفاد من ظاهر اكثر الاخبار فلا يكفى المخالفة لطايفة منهم
كالحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية وان لم يتعين هو ملاحظة ما تقدم من
الادلة الدالة على وجوب تقديم اقوى الدليلين ولكن ما خالف كلهم اقوى مما وافق ولو
بعضهم وان يلاحظ حال الامام و زمانه و زمان المتقى عنه ومكانه وحال السائل الى
غير ذلك فانه ربما يحتمل فى بدو النظر كون الخبر موافقا لفتوى بعض العلماء من العامة
و يرتفع الاحتمال بعد ملاحظة الامور المذكورة فانه اذا قال الامام بقول موافق
لبعض العامة لا ريب انه يحتمل التقية فاذا لوحظ الحال وظهر ان زمان الامام مقدم
على زمان ذلك البعض بكثير يرتفع الاحتمال وكذا لو ظهر بعد مكانهما وعدم وجود
الداعى الى تقيته منه مثال ذلك توضيحا للمرام وبيانا للكلام انه فى بلوغ الذكر قد اختلفت
الروايات فكثير منها تدل على انه يحصل ببلوغ الخمسة عشر وجملة منها تدل على انه يحصل
بثلثة عشر فربما رجح بعضهم الاخير لمخالفته لمذهب جميع العامة بخلاف النصوص المتضمنة للخمسة
عشر الموافقة لمذهب الاوزاعى والشافعى وابى يوسف و محمد بن الحسن واحمد بن حنبل و
يمكن ان يتفصى عنه مع انه مستبعد ان يخفى مثل ذلك على الاساطين لا سيما مع معروفية
ما يقع منهم من تقية بين خواصهم حتى الخواص كانوا بحيث يقول بعضهم لبعض قال عطاء

من جراب النورة بان اكثر روايات الخمسة عشر عن الباقر والصادق و زمان الباقر
متقدم على زمان القائل بالخمسة عشر من العامة بل وكذا الصادق عند الاوزاعي
لكن قيل الذي يظهر من تتبع الاخبار التقية منه ومن الباقر من فقهاء الحجاز
والعراق دون الشام التي الاوزاعي منها بل لم يكن هو بحيث يتقى منه على ان في جملة
من نصوص الخمسة عشر تحديد بلوغ الانثى بالتسع المخالف لما اجمع عليه العامة
وهو اقوى شاهد على عدم خروجها مخرج التقية فانه لو كان الخمسة عشر موافقا
للتقية لكان ذلك معروفا عند اصحابهم نحو غيرها من المسائل العظيمة العامة البلوى
والحاصل انه لا يجوز المبادرة الى حمل الرواية على التقية بمجرد مشاهدة موافقتها لبعض
العامة بل لا بد من ملاحظة عدم وجود مناف ومبعد للحمل على التقية مما اشرنا اليه
وغيره وينبغي التنبيه على امر وهو ان المشهور عند الاصحاب في الحمل على التقية اشتراط وجود
الموافق من العامة حتى يصح حمل الخبر الموافق لهم على التقية فاذا لم يكن خبر موافق منهم
لا يجوز الحمل عليها لانه قد مر انها في الاصطلاح بيان الحكم على طبق مذهب العامة مع
عدم كونه موافقا للواقع فاذا لم يعلم الموافقة كيف يجوز الحمل عليها وعن بعض المحدثين
كصاحب الحدائق انه لم يشترط في التقية موافقة مذهب العامة لمضمون الخبر الاخبار
تحملها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه فالمراد منها مجرد القاء
الخلاف بين الشيعة لحفظ نفوسهم فلا يشترط في الحمل عليها سواء وجد الموافق ام
لا قال المحدث المزبور في مقدمات الحدائق قد صرح جملة من اصحابنا المتاخرين بان
الاصل في تنويع الاحاديث الى الانواع الاربعة المشهورة هو العلامة او شيخه جمال
الدين ابن طاوس واما المتقدمون فالصحيح عندهم هو ما اعتضد بما يوجب الاعتماد
عليه من القرائن والامارات التي ذكرها الشيخ في كتاب العدة وعلى هذا جرى
جملة من اصحابنا المحدثين وطائفة من متاخري متاخري المجتهدين منهم شيخنا
المجلسي ره وجمع ممن تاخر عنه وقد اتسع فرق الخلاف بين المجتهدين من اصحابنا و
الاخباريين في جمل عديدة من مسائل الاصول التي يبتني عليها الفروع الفقهية و

وجود الموافق بل يجوز الحمل عليها مع

بسط كل من علماء الطرفين لسان التشنيع على الاخر والحق الحقيق بالاتباع ما
سلكه طائفة ومنهم شيخنا المجلسي فانهم سلكوا من طرق الخلاف طريقا وسطى
من القولين وبحذا اوضح من ذلك النجدين وخير الامور اوسطها ولا باس بذكر
طرف من ذلك في هذا الكتاب حيث انا قصدنا ضرب الصفح غالبا عن الكلام في
اسانيد الاخبار فربما يظن الناظر ان ذلك عن عجز او غفلة فرأينا ان نبين ان ذلك
انما هو من حيث ثبوت صحة تلك الاخبار عندنا والوثوق بورودها عن اصحاب
العصمة فنقول قد صرح شيخنا البهائي في مشرق الشمسين وقبله صاحب المعالم
في مقدمات المنتقى بما ملخصه ان السبب الداعي الى تقرير هذا الاصطلاح في
تفريع الحديث الى الانواع الاربعة هو انه لما طال لنا المدة بيننا وبين الصدر الاول
وبعدت علينا الشقة وخفيت علينا القرائن التي اوجبت صحة الاخبار عند المتقدمين
التجأوا الى العمل بالظن بعد فقد العلم لكونه اقرب مجازا الى الحقيقة عند تعذرها وبسبب
التباس غثها بسمينها التجأوا الى هذا الاصطلاح الجديد وقربوا لنا البعيد و
نوعوا الحديث الى الانواع الاربعة وزاد في مشرق الشمسين انهم ربما سلكوا طريقة
القدماء في بعض الاحيان ونحن نقول لنا على بطلان هذا الاصطلاح وصحة اخبارنا
وجوه الاول ما عرفت في المقدمة الاولى من ان منشأ الاختلاف في اخبارنا انما
هو التقية من ذوي الخلاف لا من دس الاخبار المكذوبة حتى يحتاج الى هذا الاصطلاح
والذي ذكره في المقدمة الاولى انه غير خفي على ذوي العقول من اهل الايمان ما
بلي به هذا الدين من اولئك المردة المعاندين بعد موت سيد المرسلين وغصب
الخلافة وما بلغ اليه حال الائمة من الجلوس في زاوية التقية والاغضاء من كل محنة
وحث الشيعة على استشعار شعار التقية حتى كورت شمس الدين النيرة وخسفت
كواكبه المقمرة فلم يعلم من احكام الدين على اليقين الا القليل لامتزاج اخباره باخبار
التقية كما اعترف بذلك ثقة الاسلام حتى انه تخطأ العمل بالترجيحات المروية عند تعارض
الاخبار والتجأ الى مجرد الرد والتسليم للائمة الابرار رضا واعليهم محافظة على انفسهم

صلوات الله ع

وشيعتهم يخالفون بين الاحكام وان لم يحضرهم احد من اولئك الانام فتراهم يجيبون في المسئلة الواحدة باجوبة متعددة وان لم يكن قائل من المخالفين كما هو ظاهر لمن تتبع قصصهم واخبارهم وتحرى سيرهم وآثارهم وحيث ان اصحابنا خصوا الحمل على التقية لوجود قائل من العامة وهو خلاف ما ادى اليه الفهم الكليل من اخبارهم عليهم السلام رأينا ان نبسط الكلام بنقل جملة من الاخبار الدالة على خلاف ذلك ثم ذكر موثقة زرارة[٢] وخبر معاني الاخبار التي قد تقدم ذكرها جميعا في طي ذكر الاخبار الواردة في التقية ثم قال ولعلك بمعونة ذلك تعلم ان الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب العزيز اقوى المرجحات فان جل الاختلاف الواقع في اخبارنا بل كله عند التامل والتحقيق انما نشأ من التقية ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور متأخري اصحابنا فظنوا ان هذا الاختلاف انما نشأ من دس اخبار الكذب في اخبارنا فوضعوا هذا الاصطلاح ليميزوا به صحيحها عن سقيمها وغثها عن سمينها وقوى الشبهة فيما ذهبوا اليه شيئان احدهما روايته مخالف المذهب وظاهر الفسق والمشتهر بالفسق والكذب من فطحي وواقفي وزيدي وعامي وكذاب وغال ونحوهم وثانيهما ما ورد عنهم عليهم السلام من ان لكل رجل منا مكذب عليه وامثاله مما يدل على دس بعض الاخبار الكاذبة في احاديثهم عليهم السلام ولم يتفطنوا الى ان هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيحها الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في تلك الآثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح والعيب انه كان دأب قدماء اصحابنا المعاصرين لهم عليهم السلام الى وقت المحمدين الثلثة في مدة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا تلك الاصول الاربعمائة المنقولة كلها من اجوبتهم عليهم السلام وانهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد روي انه عرض على العسكري

[٢] وخبر سالم ابن خديجة ومرسلة العدة وخبر الاحتجاج وخبر موسى ابن اشيم ع

كتاب

كتاب عبد الله بن علي الحلبي فاستحسنه وصححه وعلى العسكري كتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب فضل بن شاذان واثنى عليهما وكانوا عليهم السلام يوقفون شيعتهم على احوال هؤلاء الكذابين ويأمرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية وترك ما خالفهما الى آخر ما ذكره قده اقول اذا عرفت كلامه فاعلم ان الذي فهم منه هو انه لا يشترط في حمل الخبر على التقية وجود قائل من العامة كما هو المشهور بين اصحابنا بل يجوز المبادرة الى رد الخبر وحمله على التقية بمجرد احتمال مصلحة توجب صدور الخبر على خلاف الحكم الواقعي مثل مجرد تكثير المذاهب في الشيعة كي لا يعرفوا فيؤخذ برقابهم وكلامه مخصص لعقل الترجيح من احد الاحتمالات الاربعة التي كلها مخدوشة ومختل النظام ولا بد من ذكرها فنقول ان كان مراده من الخبر الذي يجوز المبادرة الى حمله على التقية وان لم يكن وجود قائل من العامة على طبقه وموافق لهم الخبر السليم عن المعارض فهذا مما لم يقل به احد حتى هو ايضا فان الخبر المقطوع الحجية السليم عن المعارض لا يجوز حمله على التقية اتفاقا مطلقا سيما اذا لم يكن موافقا للعامة وان كان مراده منه الخبر الذي له معارض فهو على قسمين لانه لا يخلو اما ان يتعادلا ويتكافئا او يكون احدهما راجحا على الآخر لوجود واحد من المرجحات فيه وهذا ايضا على قسمين لان المرجح لا يخلو اما ان يكون غير مخالفة العامة كموافقة الكتاب وغيره او يكون المرجح فيه مخالفة العامة فان كان مراده الاول فلا يجوز ايضا ان يؤخذ احد المتعادلين ويحمل الآخر على التقية من غير كونه موافقا للعامة لان الاقوال في التعادل ليس الا التخيير كما هو المشهور او التساقط والرجوع الى الاصل والتوقف في الفتوى والعمل بالاحتياط في مقام العمل فاذا كانت الاقوال منحصرة فيه في الثلثة فكيف يجوز احداث قول رابع بان يقال لا بد من اخذ احدهما وحمل الآخر على التقية فان هذا مما لم يقل به احد حتى هو ايضا فتعين انه باطل لتساوي نسبة الاحتمال الى كلا المتعارضين وان كان مراده الثاني فح يجب الترجيح بالمرجح الموجود في احدهما سواء كان موافقة الكتاب ام غيرها من المرجحات المعتبرة غير مخالفة العامة

واحتف

واخذ الراجح وترك المرجوح فبعد اخذ الراجح لا يجوز حمل المرجوح على التقية ايضا اذا لم يكن موافقا لمذهب العامة لانه كما يحتمل ان يكون صدر على وجه التقية يحتمل ان يكون كذبا بمعنى انه لم يصدر عن المعصوم اصلا نعم بناء على مذهبه من ان الاخبار كلها مقطوعة الصدور كما يستفاد من كلامه المذكور لا يحتمل حمل المرجوح على التقية ايضا لانه كما يحتمل ان يكون صدر على وجه التقية يحتمل ان يكون صدر على وجه تصرف في دلالته لوجود قرينة متصلة قد خفيت علينا من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة قد خفيت من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية قد خفيت بالانطماس فالحمل على التقية احد الاحتمالين والتعيين يحتاج الى دليل جدا ولا دليل عليه فلا يجوز الحمل على التقية وان كان مراده الثالث اى كون المرجح في احدهما مخالفة العامة فيجوز حمل الموافق لهم على التقية اتفاقا فان المص موافق مصرح في جواز حمل الموافق المرجوح على التقية فلا يكون ح موافقا للمص وبالجملة انا كلما تفحصنا الان نجد في مقام الترجيح موردا قد خالف في ذلك المورد المص بان حمل على التقية مع عدم وجود قائل من العامة فلم نجده حتى يظهر الثمرة بين القولين فان قلت ان مراده من عدم اشتراط وجود قائل من العامة في الحمل على التقية انما هو بالنسبة الى اخبارهم لا بالنسبة الى مذهبهم فانه يقول كالمص في الحمل على التقية بالنسبة الى مذهبهم باشتراط وجود القائل منهم واما بالنسبة الى اخبارهم فلا يشترط وجود القائل بمعنى انه اذا كان احد الخبرين مخالفا لاخبارهم والاخر موافقا لها يقول بجواز حمل الخبر الموافق لاخبارهم على التقية وان لم يوجد عامل منهم على مضمون خبرهم الموافق لاحد الخبرين المتعارضين عندنا قلت لا يتفاوت الحال بالنسبة الى موافقة الخبر مذهبهم في المسئلة او موافقته اخبارهم فان العنوان الموافقة وان كان الظاهر منه الموافقة لمذهبهم الا انه جعل العنوان في بعض الاخبار كخبر قطب الراوندي وخبر محمد بن ابي عبد الله المتقدمين وخبر البصري الاتي موافقة اخبارهم ومخالفتها فقال ما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه فالظاهر اتحاد العنوانين في الحمل على التقية فعلى هذا لا يصير مخالفا لقول المص فيما انه اذا كان احد

على الكذب فلا بد من حمله على التقية لكن فيه انه لا يجوز حمل المرجوح عليها

الخبرين موافقا لاخبارهم يحمله على التقية فكل يحمله المص ايضا عليها مع انه لو كان مراده من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية بالنسبة الى اخبارهم دون مذهبهم وفتواهم كما يستفاد ذلك عن صريح بعض الاخبار حيث جعل العنوان فيه موافقة اخبارهم ومخالفتها ففيه انه يرد كون الخبر موافقا لاخبارهم لا يجوز الحمل على التقية ايضا لان الظاهر من جعل العنوان فيه ذلك ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستند الى مذهبهم وفتواهم كما مر وان قلت ان مراده من عدم اشتراط القائل منهم في الحمل على التقية انما هو بالنسبة الى قواعدهم بمعنى ان احد الخبرين اذا كان موافقا لقواعدهم وان لم يكن ذلك من مذهبهم او في اخبارهم فيحمل على التقية بخلاف المص قلت ان هذا ايضا لا يستفاد من كلامه اصلا سيما اذا لاحظت كلامه في معنى التقية من ان معناها مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا بل الذي يستفاد من كلامه جواز الحمل على التقية مط وفي جميع الموارد من دون تخصيص وتقييد مع ان المص اذا كان احد الخبرين موافقا لقواعدهم الفاسدة ايض يحمله على التقية ح وكيف كان فالذي يفهم من كلامه ره بعد التامل التام هو انه ليس مراده عد ما ذكره من التقية المذكوره من المرجحات عند تعارض الاخبار بل انما مراده مجرد العذر عن الاختلاف الواقع بين الاخبار فانه لما اثبت في المقدمة الاولى من الحدائق كون الاخبار الوارده في الكتب المعتبرة قطعيا وانه ليس فيها من الاخبار المدسوس فيها المعاند بين صح للقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة ع مع المخاطبين وان الاختلاف انما هو منهم ع واستشهد على ذلك باخبار زعم دلالته على ان التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من شر العامة فحمله الاخبار على التقية بالمعنى الذي ذكره انما هو من باب التبرع لا من باب الترجيح بين المتعارضين كيف ولا يعقل ذلك بمجرد الاحتمال لتساوي نسبة الاحتمال الى كلا المتعارضين كما تقدم انفا فليس هذا الا نظير ما فعله الشيخ في الاستبصار في الجمع التبرعي بين الاخبار من اظهار امكان الجمع بين المتعارضات باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد

فتأمّل وعلى هذا فهو متجه لاعتباره وربما يدلّ عليه بعض الروايات مثل ما رواه في
الوسائل عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن نصر الخثعمي قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول من عرف انّا لا نقول الّا حقّا فليكتف بما يعلم منّا فان سمع منّا
خلاف ما يعلم فليعلم انّ ذلك دفاع منّا عنه ولا يرد عليه شيء من الايرادات المزبورة و
غيرها ممّا اورد عليه في الفوائد الحائرية على ما حكي من جملة الطاعن على ما ذهب اليه
من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة فمنها انّ الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب
العامّة يكون رشدا وصوابا فكيف يكون مثل هذا تقيّة لانّ المراد من الرشد والصواب
ما هو في الواقع رشد وصواب لا من جهة التقيّة ودفع الضرر ومنها انّ التقيّة اعتبرت
لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحقّ على الذي ليس بحقّ ورشد على ما يظهر من الاخبار وما عليه
الفقهاء في الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهّم ايضا عدّ ما ادّعاه من التقيّة التي توهّمها
لاجل الترجيح وبنى عليه المسئلة الفقهيّة فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامّة فبأيّ
نحو يعرف انّه هو التقيّة ان قلت اذا ابى المعارض مشهورا يحصل الظنّ بانّه مذهب
الشيعة قلت على تقدير التسليم تكفي مجرّد الشهرة ومنها انّ العامّة كانوا بادنى شيء
يتّهمون الشيعة بالرفض فكيف يكون الحال اذا كان رواتهم يفعلون فعلا لا يوافق
مذهبا من مذاهبهم ولا يقول به احد منهم والحاصل انّ مراده قده مجرّد بيان انّ الاخبار
كلّها صحيحة وتنويعها الى الانواع الاربعة الت ليس في محلّه لانّه ان كان كلّها
مقطوعة وصحيحة فما هذا الاختلاف والتعارض الذي نشاهده وليس هذا التلبيس
التباس غشّنا اياه بسببها فلا بدّ من تنويعها الى الانواع الاربعة لانّه يقول انّ منشا
الاختلاف في اخبارنا انّما هو التقيّة من ذوي الخلاف لا من دسّ الاخبار المكذوبة حتّى
يحتاج الى هذا الاصطلاح وبيان انّه ليس مراده عدّ ما ذكره من التقيّة المزبورة بالمعنى
الذي ذكره من المرجّحات عند تعارضها بل مراده مجرّد العذر عن الاختلاف الواقع بينها
بعد ما اثبت كون الاخبار الواردة في الكتب المعتمدة قطعيّا لانّها انّما وصلت الينا
بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها الى آخر ما اثبت به وعن

وحاصل السائل ان قوله ره ان الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب امر اقوى المرجحات الخ اقوى شاهد على ان حمله الاخبار على التقية بالمعنى الذي ذكر ليس من باب التبرع فقط بل من باب الترجيح بين المتعارضين ايضا فيرد عليه الايرادات المزبورة فتدبر منه

انّه ليس فيها من غثّها المدسوسة فيها في زمانهم فحمله الاخبار على التقيّة ليس من
باب الترجيح بين المتعارضين بل انّما هو من باب التبرّع وعلى هذا فهو حسن لا يرد عليه
شيء من الايرادات لانّ مراده بيان مسئلة علميّة نعم في مقام العمل لو لم يشترط
الموافقة في الحمل على التقيّة ليرد عليه الايرادات وظنّي انّه في مقام العمل لا يقول
بذلك وكيف كان فان كان مراده من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة
مجرّد احتمال ان يكون الخبر الذي ليس موافقا لقول العامّة صدر على وجه التقيّة بالمعنى
الذي ذكره فالمشا ايضا لا ينكر هذا الاحتمال حتّى يقول وهو خلاف ما ادّى اليه الفهم الكليل
من اخبارهم وان كان مراده انّه في جميع الموارد مط سواء كان احد المتعارضين موافقا
للعامّة ام لا لا بدّ من الحمل على التقيّة على وجه التعيين لا غير فهو في حيّز المنع لانّه اذا
لم يكن موافقا لقول العامّة فكما يحتمل ان يكون صدر لمجرّد القاء الخلاف محافظة على
انفسهم ع وشيعتهم كذلك يحتمل ان يكون صدوره على وجه تصرّف في دلالته لوجود قرينة
قد خفيت علينا فالحمل على التقيّة في جميع الموارد متعيّنا على وجه الاطلاق كما هو
صريح قوله ره حيث قال فانّ جلّ الاختلاف في اخبارنا بل كلّه عند التأمّل والتحقيق
انّما نشا من التقيّة في غاية السخافة والركاكة كما لا يخفى نعم في قوله ع في موثّقة زرارة بن
اعين المتقدّمة انّ هذا ابقى لنا ولكم اشعار وظهور للاطلاق في الجملة حيث انّه اتى بلفظ
انّ هذا والمشار اليه بهذا انّما هو التقيّة لا غيرها وحاصل ما يرد عليه انّ الغالب
اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء وامّا الاندفاع بمجرّد رؤية الشيعة مختلفين
مع اتّفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنّه نادر جدّا فلا يصار اليه
في جلّ الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله ع ما سمعت منّي يشبه قول
الناس ففيه التقيّة وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه فالانصاف على
تقدير القطع بصدور جميع الاخبار التي بايدينا كما توهّم او الظنّ بصدور جميعها الّا
قليلا هو ان يقال انّ عمدة الاختلاف انّما هو كثرة ارادة خلاف الظواهر في الاخبار امّا
بقرائن متّصلة او منفصلة حاليّة او مقاليّة اختفيت علينا وامّا بغيرها المصلحة رآها

فهل كان الاخبار كلها قطعية الصدور الا ان منها الاخبار المدسوسة فهي نافية لان منشا الاختلاف انه من باب التقية عن الخلاف مع الثاني من الاخبار فتدبر منه

لعل وجه التامل ان قوله القاء الخلاف ابقى لنا ولكم لا يدل على وجوب حمل احد المتعارضين على التقية فانه من العامة بمضمونه على التقية في مقام العمل والترجيح بين الاخبار لا في مقام مجرد حسن ذلك التعبير هو ما ذكر فافهم ابن المصنف

الامام من التقية على وجه الكذب وعلى وجه التورية كما هو المختار في التقية او غير
التقية من المصالح الاخر ويؤيد ما ذكرنا من ان عمدة تنافي الاخبار ليس لاجل التقية
ان هنا طريقا اخر للاعتذار عن اختلاف الاخبار بعد الالتزام والتسليم بصدق الاخبار
طرا وعدم وجود المدسوسة على وجه الكذب بينها اولى مما ذكره قده وهو انه قد ورد
في اخبارنا وجوب التصديق بكل ما يرد علينا من جانبهم بل ورد كون الرد كفرا حتى انهم
نهوا عن الرد لو كان الوارد من جانبهم ان اليوم ليل او بالعكس قائلين ولا تردوا فتكفروا
من حيث لا تشعرون وقد ذكر في في بعضها منها الخبر مروان عن جابر قال قال ابو عبد الله
عليه السلام قال رسول الله ص ان حديث آل محمد صعب مستصعب لا يؤمن به الا ملك
مقرب او نبي مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمان فما ورد عليكم من حديث آل
محمد فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه وما اشمأزت منه قلوبكم وانكرتموه فردوه الى
الله والى الرسول والى العالم من آل محمد وانما الهالك ان يحدث احدكم بشئ منه لا
يحتمله فيقول والله ما كان هذا والله ما كان هذا والانكار هو الكفر وغيره من الاخبار
الواردة في هذا الباب الدالة على انه يجب التصديق بكل ما يرد منهم والرد كفر ومقتضى
ذلك عدم الحمل على التقية ولو بالمعنى الذي ذكره بعد التسليم والقول بعدم وجود
الكذب في الاخبار والالتزام بصدق الكل وصحته ومطابقته للواقع ونفس الامر مع
العجز والقصور عن معرفة معناها من قبلنا عند عدم انطباقها على الاصول الممهدة
في انظارنا او القول بالورود في مورد خاص يقتضي الحكم المزبور ونحو ذلك ثم ان
ما ذكره الشيخ في الاستبصار من المحامل غير بعيد عن مراد الامام وان بعد عن ظاهر
الكلام لعدم قيام قرينة عليها ويرشدك الى ذلك ما يظهر من الاخبار محامل و
تاويلات ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ منها ما روي من ان الوتر واجب فلما فرغ السائل
واستفسر قال ع انما عنيت وجوبها على النبي ص ومنها تفسير وقت الفريضة في قولهم
لا تطوع في وقت الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلوة ومنها تفسير قولهم
لا يعيد الصلوة فقيه بخصوص الشك بين الثلث والاربع وغير ذلك مما يعثر عليه

المتتبع المقام الثاني في بيان انه اذا تعارض وتزاحم الترجيح بالصدور والترجيح
من حيث جهة الصدور كما اذا فرض كون راوي احد الخبرين اعدل والاخر عادلا
لكنه مخالف للعامة فايهما يقدم على الاخر الذي يفهم من المقبولة ان الترجيح الصدوري
مقدم على جهة الصدور والذي يفهم من الخبر المتقدم الذي رواه قطب الراوندي
في رسالته تقدم الثاني على الاول حيث امر فيه من اول الامر باخذ ما خالف العامة
من دون التعرض الى ساير المرجحات فالخبر الثاني مطلق والمقبولة مقيدة فيحمل اطلاق
الخبر الثاني على مقيد المقبولة ونقول ان الترجيح بجهة الصدور انما هو مختص في صورة
عدم وجود الترجيح السندي واما اذا وجد فيلزم تقديم الترجيح السندي عليه على
مقتضى حكم المقبولة على الظاهر لكن المشهور بينهم ان الترجيح بالجهة الصدوري مقدم
عليه والذي يمكن ان يستدلوا به على ما ذهبوا اليه هو ان ادلة الاعتبار كاية النبأ
مثلا انما تدل على وجوب اخذ خبر العدل المخالف للعامة فاذا اخذ خبر المخالف فيجب
حمل الخبر الموافق للعامة على التقية واصالة عدم التقية لا يقاوم للمعارضة لادلة
الاعتبار فيقدم الترجيح الجهة الصدوري على السندي لا يقال ان هذا معارض بالمثل لان
ادلة الاعتبار كما تدل على وجوب اخذ خبر العدل المخالف للعامة كذلك تدل على
وجوب اخذ خبر الاعدل الموافق للعامة ايضا مضافا الى اعتضاده باصالة عدم التقية
لانا نقول اذا اخذنا خبر الاعدل الموافق للعامة لادلة الاعتبار يلزم طرح خبر العدل
المخالف للعامة راسا وهذا مناف لقاعدة اولوية الجمع على الطرح بخلاف ما لو اخذنا
خبر العدل المخالف للعامة فانه ح لا يلزم طرح خبر الاعدل الموافق للعامة راسا
بل انما يلزم حمله على التقية وليس معنى الحمل على التقية الطرح بالكلية بل معناه انه
صادر ولكن على وجه التقية فكما في النص والظاهر اذا رجعنا الى دليل الدليل ورأينا
انه دال على وجوب العمل بالظن ولزومه فاذا اخذنا النص يحصل الجمع بينهما فكذا هنا
اذا رجعنا الى دليل الدليل ورأينا انه دال على وجوب اخذ خبر العدل المخالف للعامة فاذا
اخذناه فيحمل خبر الاعدل الموافق لهم على التقية والاصل المزبور قد ذكرنا انه لا يقاوم للمعارضة

لادلة الاعتبار فيقدم الترجيح الجهة الصدوري على السندي ويحصل الجمع بينهما والجواب
عن ذلك ان هذا الاستدلال مغالطة فانك اذا اخذت لادلة اعتبار خبر العدل المخالف
للعامة وحملت خبر الاعدل الموافق للعامة على التقية ففي الحقيقة طرحته راسا ولم
تعمل بهما ولم تجمع بينهما فقولك وليس معنى الحمل على التقية الطرح بالكلية ثم لانك ان
لم تطرحه راسا فاي جزء من اجزائه معمول به عندك ومجرد القول بانه صادر لكن على
وجه التقية من دون العمل به لا يكفي في الجمع الا ترى انك اذا رجعت الى دليل
الدليل ورايت انه دال على وجوب العمل بالنص فعملت به فقد عملت بالنص والظاهر
معا وحصل الجمع بينهما بخلاف ما نحن فيه فانك اذا رجعت الى دليل الدليل وبحكمه
اخذت خبر العدل المخالف للعامة وحملت الاخر على التقية ففي الحقيقة عملت باحدهما
فقط وطرحت الاخر ولم تجمع بينهما اصلا وحيث لم يكن لهم دليل معتبر على انه يقدم الترجيح
الجهة الصدوري على السندي فتقدم الاول على الثاني مشكل وبالجملة بعبارة
اخرى ان غاية ما يمكن ان يستدلوا به على ما ذهبوا اليه ان الامر يدور بين اخذ
السندين وطرح احد الاصلين اي اصالة عدم التقية في الخبر الموافق للعامة وبين
اخذ الاصلين وطرح احد السندين ومن الواضح ان اخذ السندين وطرح اصالة
عدم التقية اولى من اخذ الاصلين وطرح احد السندين لان ادلة الاعتبار التي
تدل على اخذ السندين من الادلة الاجتهادية والاصلين من الادلة الفقاهتية
والدليل الاجتهادي مقدم على الدليل الفقاهتي جدا وهذا نظير الجمع الدلالي
في النص والظاهر فكما في مثل ما لو فرض انه ورد في خبر اغتسل للجمعة وفي اخر لا باس
بترك غسل الجمعة فالاول ظاهر في الوجوب والثاني نص في الاستحباب يجب اخذ السندين
والتصرف في دلالة الظاهر بحمله على الاستحباب فان دليل النص حاكم ومفسر على اصالة
الحقيقة في الظاهر فيجمع بينهما فتدبر فكذلك فيما نحن فيه يجب اخذ السندين وطرح اصالة
عدم التقية لعدم مقاومة الاصل المزبور للمعارضة لادلة الاعتبار فيقدم الترجيح الجهة
الصدوري اي الخبر المروي عن العادل المخالف للعامة على السندي اي الخبر المروي عن الاعدل

عند تعارض النص والظاهر ... في تعارض احدهما الاعدلية ... الترجيح ... مخالفة العامة ... الترجيح الجهة الصدوري على السندي ... والمراد من الاصلين اصالة عدم التقية ... في الطرف الموافق ... المخالف للعامة ... على ... عدم ... التقية

الموافق

الموافق للعامة فيحمل الموافق على التقية ويحصل الجمع بينهما اقول هذا الاستدلال لا يخلو عن
مناقشة وهو ان هذا مغالطة لانه اذا اخذ المخالف للعامة وحمل الموافق على التقية ففي
الحقيقة قد طرح الموافق راسا وكذا لو اخذ الاصلين وطرح احد السندين اي سند
المخالف للعامة ففي الحقيقة قد طرح الاصل مع السند ايضا لان الاصل تابع للسند
فاذا طرح السند فلا يبقى الاصل بل يزول معه فلا يصح قولك وبين اخذ الاصلين لان
الاصل يزول في الطرف المخالف للعامة بزوال سنده وكيف كان فلم يحصل الجمع بينهما
وليس هذا اي حمل الموافق على التقية الا نظير الخبر السليم عن المعارض الموافق للعامة
مثل ما لو فرض انه ورد في خبر انه يجب في الوضوء غسل الرجلين فبعد تسليم سنده
اذا حمل على التقية لانه موافق لمذهب العامة ففي الحقيقة ان هذا طرح له راسا وليس
عملا به كما قلنا فيما نحن فيه ايضا فان العمل عبارة عن اتيان الحركات والسكنات على طبق
خبر العدل فان اية النبا مثلا انما يدل على وجوب تصديق كل مخبر عدل ومعنى وجوب
تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على مصدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا
عدل مثلا فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد
من جواز الاقتداء وقبول شهادته ونحو ذلك فاذا لم يات الحركات والسكنات على طبقه
فقد طرحه ولم يترتب عليه الاثار الشرعية ولم يعمل به اصلا فان قلت ان هذا اي كون
الحمل على التقية طرحا له بالمرة انما يصح بناء على ان المراد منها التقية في البيان بمعنى ان
المعصوم حين بيانه كان احد من المخالفين حاضرا في مجلسه فقال يجوز المسح على الخفين
مثلا فقصد الحكم عنه تقية واما اذا كان المراد منها التقية في العمل بمعنى ان المعصوم
حكم حين لم يكن احد من المعاندين حاضرا عنده الا انه حكم بخلاف الواقع ليعمل العامل
به اذا كان عنده احد من المخالفين مراقبا له كامره علي بن يقطين بما امر به فلا يلزم من حمل
الموافق للعامة على التقية طرحه راسا قلت نعم ان هذا صحيح الا انه مستلزم للتقييد بمعنى
ان تقييد التقية بان المراد منها التقية في العمل لا البيان وهذا خلاف لعدم الدليل عليه
فان قلت ان هذه المناقشة انما يصح ان قلنا ان المراد من التقية هو الكذب لمصلحة كما قيل

لانه

لانه لا ضير في ارادة الكذب منها فان الكذب المتضمن لانجاء نبي مثلا لا عبار في
جوازه فانه اذا كان المراد منها الكذب يرد عليه ان هذا مغالطة وليس بجمع لانه اذا اخذ
المخالف للعامة وحمل الموافق لهم على التقية اي على الكذب ففي الحقيقة قد طرح الموافق
راسًا فلا يصير من قبيل النص والظاهر فلم يحصل الجمع بينهما واما ان قلنا ان المراد
منها هو التورية كما هو الانسب بشانهم ع من الكذب وان قلنا بجوازه ايضا في لا يصح
المناقشة بان هذا مغالطة بل يصير من قبيل النص والظاهر بعينه فانه كما يجوز فيهما
بعد اخذ سندهما التصرف في دلالة الظاهر حتى يحصل الجمع بينهما كذلك يصح فيما نحن فيه
بعد اخذ سندهما التصرف في دلالة الخبر الموافق للعامة بحمله على التقية التي بمعنى التورية
وهذا مثل التورية التي في قوله ع يجب الوتر فانه يجوز التصرف في دلالته بان المراد من
وجوبها وجوبها على النبي ص فيحصل الجمع بينهما ويصير بعينه كالنص والظاهر قلت بناء
على ان المراد منها التورية لا يصير من قبيل النص والظاهر ايضا لان النص حاكم ومفسر
للمعنى المراد من الظاهر بخلاف ما نحن فيه فانه كما يحتمل ان يكون الموافق للعامة صدر
على وجه التقية التي بمعنى التورية يحتمل ان يكون المخالف للعامة صدر كذلك فباخذ
المخالف للعامة وحمل الموافق لهم على التقية بهذا المعنى لا يحصل الجمع بينهما ولا يصير
من قبيل النص والظاهر والتحقيق ان يقال انه لو قلنا ان المراد من المخالفة الاحتمال الاول من
الوجوه الاربعة اي التعبد الصرف او الثاني اي كون المخالفة اقرب من حيث المضمون الى
الواقع او الرابع اي كون مخالفة العامة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة
مخالفة الواقع لو فرض حصولها فلا ريب في ان الترجيح الجهة الصدوري مقدم على الترجيح
السندي على جميع التقادير الثلثة كما مر ولو قلنا ان المراد منها هو الاحتمال الثالث اي
توجيه الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق فالظاهر ان الترجيح من حيث
الصدور مقدم على الترجيح من حيث جهة الصدور لان هذا الترجيح بلحاظ
في الخبرين اللذين فرض صدورهما اما تعبدا كما في الخبرين الغير القطعيين واما
قطعا كما في المتواترين بعد عدم امكان الاخذ بصدور احدهما وترك الاخذ بصدور

الاخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور ولا يبقى الاصل
في الخبرين نظرا الى ادلة الاعتبار والصدور فاذا اخذنا بصدورهما فكما يقتضي ذلك
الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة كذلك يقتضي ذلك الحكم بصدور الموافق
تقية فيكون هذا المرجح نظير الترجيح من حيث الدلالة مقدما على الترجيح من حيث
الصدور لانا نقول لا معنى للاخذ بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية
لانه في الحقيقة الغاء لاحدهما نعم لو فرض حصول العلم بصدور خبرين فلا بد من
حمل الموافق على التقية والغائه واما اذا لم يحصل العلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من
المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان امكن ترجيح احدهما وتعيينه
من حيث الاخذ بالصدور دون الاخر تعين وان لم يوجد هذا الترجيح كان عدم احتمال
التقية في احدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور اما تعبدا
كالمتكافئين من الاحاد او علما كما في المتواترين واما ما وجب فيه الاخذ بصدور احدهما
المعين دون الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على
اصل الصدور والحاصل ان ذهاب اكثر الاصحاب الى تقديم الترجيح الجهة الصدوري
على السندي لا يخ اما ان يكون من باب ان نوع الترجيح الجهة الصدوري اقوى عندهم
من نوع الترجيح السندي وبعبارة اخرى ان نوع مخالفة العامة اقوى عندهم من
نوع الموافقة لهم ولو مع صدور الموافق من الاعدل او يكون من باب اخذ السندين
وطرح اصالة عدم التقية فيحصل الجمع بينهما كما في النص والظاهر يجب اخذ السندين و
طرح اصالة الحقيقة في الظاهر لان ادلة الاعتبار الدال على وجوب العمل بالنص وارد
او حاكم على اصالة الحقيقة فيجمع بينهما وفيه ان هذا مغالطة ولنفرض لما نحن فيه نظيرا
حتى تعلم انه لو كان اخذ السند والحمل على التقية فيه متمرا لكان اخذ السندين في النصين
او الظاهرين فيما نحن فيه ايضا متمرا والا فلا وهو على ثلثة اقسام الاول مثل الخبر السليم عن
المعارض الذي يكون بحيث لو فرض صدوره لكان محمولا على التقية قطعا فلو قلنا بانه
صادر بحكم ادلة الاعتبار ثم حملناه على التقية ففي الحقيقة لم نعمل بادلة الاعتبار

كادلة التعارض كالهزة مثلا

راساً لانه ليس المراد من تصديق الخبر العدل مجرد تصديقه باللفظ والاعتقاد من
حيث الصدور واللفظ بل المراد من تصديقه هو العمل على طبق قوله فاذا صدقنا
سنده وقلنا انه محمول على التقية ففي الحقيقة هذا مغالطة لانا لم نصدقه اصلاً حيث
لم نعمل به فكذلك الكلام فيما نحن فيه لانه بادلة الاعتبار اذا اخذ بالسندين وطرح
اصالة عدم التقية في الطرف الموافق للعامة وحمل على التقية ففي الحقيقة هذا مغالطة
وليس من اخذ السندين في شيء لعدم العمل بهما بل انما هو اخذ بالخبر المخالف فقط وطرح
للموافق راساً الثاني مثل الخبرين المتعارضين المرويين من العدل الذين هما بحيث لو
فرض صدورهما لكان احدهما لا على التعيين محمولاً على التقية فانه اذا حكم بصدورهما
لادلة الاعتبار وحمل على التقية فقد طرح احدهما لا على التعيين راساً ولم يعمل به
فهذا مغالطة لانه في الواقع اخذ باحدهما لا على التعيين والكلام فيما نحن فيه نظير
الكلام في هذا النظير فيصير مغالطة لانه ليس من اخذ السندين في شيء لعدم
العمل بهما بل انما هو اخذ للخبر المخالف وطرح للموافق الثالث مثل الخبرين المتعارضين
المرويين من العدل اللذين هما بحيث لو فرض صدورهما لكان احدهما معيناً محمولاً على
التقية فانه اذا حكم بصدورهما لادلة الاعتبار وحمل احدهما معيناً على التقية ففي الحقيقة
هذا طرح له راساً وهكذا الكلام فيما نحن فيه فكما انه في الحقيقة ادلة الاعتبار ليست
مشمولة على تصديقه في الصور الثلثة لان هذا التصديق ليس تصديقاً في الحقيقة
لعدم العمل على مضمونه فكذا فيما نحن فيه ادلة الاعتبار ليست مشمولة على تصديق خبر الموافق
لانه بعد تسليم صدوره ورفع اليد عن اصالة عدم التقية وحمل على التقية ففي الحقيقة
هذا مغالطة وليس عملاً على طبقه فادلة الاعتبار لم تشمله اصلاً فلا يحصل الجمع بينهما
ثم ان ما نحن فيه ليس الا نظير الظاهرين المتعارضين المتباينين فان الامر دائر اما
بين الجمع بينهما بالتصرف في الطرفين بان يحمل الامر على الرخصة والنهي على الكراهة مثلاً
فان الكراهة تجتمع مع الرخصة في الفعل لكن يحتاج التصرف في الطرفين الى شاهدين
خارجيين كما مر في التعادل واما بين التخيير في الاخذ باحدهما بمعنى ان يؤخذ احدهما

بل حملناه على التقيه

وايضاً يحصل الجمع بان يحمل الامر على الاستحباب والنهي على الرخصة فان الرخصة في الترك يجمع مع الاستحباب لكن لا يجوز هذا الحمل ايضاً الا مع وجود الشاهدين منه

ويطرح الاخر ولا ريب ان التخيير اولى من الجمع لعدم وجود شاهدين خارجيين فان قلت
ان الامر دائر في كل واحد منهما بين الارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين اما التصرف
في كلا الظاهرين حتى يحصل الجمع بينهما واما التصرف في دلالة احدهما مع سنده بان نطرحهما
حتى يحصل التخيير وليس الثاني باولى من الاول لان في كلا الطرفين ارتكاباً على خلاف الظاهر
من وجهين فتقديم احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح قلت ان هذا مغالطة فانه ليس في
التخيير ارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين بل انما هو ارتكاب على الخلاف من وجه واحد و
هو طرح سند احدهما فقط والدلالة تابع له لانه اذا زال المتبوع زال التابع معه جداً
فيقدم التخيير على الجمع لان في الجمع ارتكاباً على الخلاف من وجهين وهما صرف الظاهرين
عن ظهورهما من دون وجود الشاهدين بخلاف التخيير فان الارتكاب على الخلاف
فيه من وجه واحد وهو طرح سند احدهما فقط والدلالة تابع له فكما ان ههنا هذا الكلام
مغالطة فكذا فيما نحن فيه ايضاً مغالطة وبيان ذلك ان الامر فيه دائر اما بين اخذ
السندين وطرح اصالة عدم التقية واما بين اخذ الاصل المزبور مع سنده وطرح
سند المخالف للعامة ولا ريب ان اخذ السندين وطرح الاصل المزبور اولى من طرح
سند المخالف لحصول الجمع بينهما في الاول فيحصل العمل لادلة الاعتبار لان السندين
باقيان على حالهما وانما المطروح هو الاصل المزبور فقط بخلاف الثاني فانه اذا اخذ
اصالة عدم التقية مع سنده وطرح سند المخالف فلا يحصل الجمع ولم يعمل لادلة الاعتبار
في الطرف المخالف وفيه ان هذا مغالطة وليس في الحقيقة جمعاً لانه كما في المثال المتقدم
اذا طرح السند فالدلالة تابع له فيزول معه فكذا ههنا اذا طرح اصالة عدم التقية
فيزول السند معه فلم يعمل بادلة الاعتبار اصلاً بل ادلة الاعتبار ليست مشمولة على
تصديق الخبر الموافق للعامة بهذا النحو لانه يشترط في تصديق الخبر والعمل عليه امور
ثلثة الصدور والدلالة على المراد بمعنى ان يكون مبيناً لا مجملاً وجهة الصدور بمعنى
ان لا يكون صدر تقية وبعبارة اخرى لا بد من العلم بصدوره ولو شرعاً ودلالته وكونه صدر
على طبق الواقع فقد فبزوال احدها يزول الكل ولم يصدق التصديق والعمل عليه ثم ان الفرق

بين الترجيح فى الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند وبين هذا الترجيح ان الاخذ بصدور
الخبرين على ان يعمل بظاهر احدهما بتاويل الاخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح
دليل اذا عمل بخلاف الاخذ بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذى هو فى معنى الغاء
وترك الاخذ به هذا كله بناء على تقدير توجيه التقية بالاحتمال الثالث اى تعليل
الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية فى الموافق واما بناء على الاغماض عنه فالتحقيق
فى ان الترجيح الجهة الصدورى مقدم على السندى او بالعكس انه ان قلنا ان
المخالفة للعامة دليلا لا مرجحا بمعنى انها من جملة الادلة الدالة على ترك الموافق
لهم فح يصير التعارض بينهما من قبيل تعارض الاصل والدليل ومن البين ان الدليل
وارد على الاصل فيقدم الترجيح الجهة الصدورى على السندى لان الحكم فى تعارض
الاصل والدليل ان الدليل مقدم على الاصل لانه وارد عليه فتدبر وان قلنا ان المخالفة
من المرجحات كما هو المختار وفاقا للشيخ فلا يخ اما ان نقول ان نوع الترجيح الجهة الصدورى
اقوى من نوع الترجيح السندى كما هو الحق على الظاهر فان الخبر الصادر عن الاعدل لا يزيد
على الخبر الصادر عن العادل ولا يتفوق عليه الا جزئيا فح لا يكون الترجيح السندى
فى قوة الترجيح الجهة الصدورى فيقدم الترجيح الجهة الصدورى عليه وفاقا للشيخ واما
ان نقول ان الاخبار التى فى ايدينا اما قطعى الصدور كما ذهب اليه صاحب الوافية او قريب
منه فح يحصل الظن بان المخالف اقوى من الموافق فيقدم الترجيح الجهة الصدورى عليه
ايض فان لم يقل باحدهما فالامر فح يدور مدار الظن فبايهما حصل الظن من الامارات
الخارجية يقدم على الاخر والا فيتعادلان ويأتى احكام التعادل من التساقط والتخيير
والتوقف على المذاهب كما مر فهذا تمام المقام الثالث فى بيان جملة من احكام المرجحات
الخارجية وهى ما يكون امرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر فيقوى احد الاحتمالين
سواء كانا ناشئين عن تعارض الدليلين ام لا وقد يوصف بالمضمونى ايض ويعرف
بالمرجحات الخارجية والمضمونية فى مقابل المرجحات الداخلية وهى على قسمين الاول
ان يكون ذلك الامر المستقل معتبرا فى نفسه وبالغا مرتبة الحجية بحيث لو لم يكن هناك

اى الترجيح من حيث جهة الصدور الغير المتقدم على الترجيح بالسند منه

اى اصالة عدم التقية فى الطرف الموافق منه

اى على التقديرين من كون الاخبار اما قطعى الصدور او قريبا منه منه

دليل

دليل لكان هو المرجع وهذا على قسمين الاول ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين
ومؤثرا فى اقربية احدهما الى الواقع كالكتاب والاصل بناء على افادته الظن بحكم الله
الواقعى الثانى ما لا يكون معاضدا ولا مؤثرا كالاصل بناء على كون مضمونه حكم
الله الظاهرى وككون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب بناء على حجية هذه القاعدة
العقلية ثم ان اطلاق لفظ المرجح على هذا القسم من المرجح الخارجى المنقسم الى القسمين
مط خصوصا ما لا يؤثر فى الخبر وجعله من المرجحات لا يخلو عن مسامحة لان غير
المؤثر فى الخبر لا يصير مرجحا بل يصير بعد تساقطهما مرجعا والمؤثر فيه يصير معاضدا
فان المرجح اذا بلغ مرتبة الحجية يكون معاضدا لاحد الامارتين لا مرجحا فالكتاب اذا
كان احد الخبرين الصحيحين موافقا له يصير معاضدا لا مرجحا اللهم الا ان
يجعلا كالدليل الواحد ويجعل الكثرة فيه مرجحا الثانى ان يكون غير معتبر فى نفسه
وغير بالغ مرتبة الحجية كالاجماع المنقول والشهرة الفتوائية على القول بعدم حجيتهما
والقياس على قول كما مر وغير ذلك من المرجحات الخارجية المضمونية التى لم تبلغ
مرتبة الحجية اذا علمت ان المرجح الخارجى على قسمين فاعلم ان القسم الاول منه المنقسم
الى قسمين فيه ثلثة مقاصد الاول فى بيان توضيح ان الكتاب هل هو معاضد لاحد
الخبرين او مرجع او مرجح ولا اشكال فى اصل الترجيح بموافقة الكتاب فانه مما يدل
عليه الاخبار المستفيضة بل المتواترة وعن المحقق انه استدل على ذلك بامرين
الاول ان الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الثانى ان
الخبر المنافى لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه انتهى وربما يتخيل
التنافى بين دليليه لكن الظاهر ان مراده الاستدلال على طرح الخبر المنافى مطلقا
سواء قلنا بعدم حجيته مع معارضته بظاهر الكتاب او قلنا بحجيته فلا تنافى بينهما
ثم ان بيان ذلك يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب او السنة المطابق لاحد المتعارضين
فنقول ان ظاهر الكتاب اذا لوحظ مع الخبر المخالف له لا يخ اما ان يكونا متوافقين بان
يكونا من سنخ ونوع واحد ام لا فالاول ان يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف للكتاب عن

اى فى عنوان اولوية دفع المفسدة على جلب المنفعة منه

اى الكتاب مع الخبر الصحيح الموافق لا يصيران كالدليل الواحد منه

اى بيان ان الكتاب هل هو معاضد لاحد الخبرين او مرجع او مرجح منه

معارضه

معارضة له لكان مطروحا لمخالفته للكتاب كما اذا تباين مضمونهما كلية والتباين
بينهما كلية على قسمين الاول ان يكون الكتاب والخبر المخالف له ظاهرين مثل ما
لو فرض انه ورد في خبر اكرم العلماء وفي آخر لا تكرم العلماء وفرض ان الكتاب موافق
للخبر الاول ومخالف للخبر الثاني فالكتاب والخبر الثاني متباينان كلية ومن سنخ
واحد لانهما ظاهران القسم الثاني ان يكون الكتاب والخبر المخالف له نصين مثل ما
لو فرض انه ورد في خبر اكرم زيدا العالم وفي آخر لا تكرم زيدا العالم وفرض ان الكتاب
موافق للخبر الاول ومخالف للخبر الثاني فالكتاب والخبر الثاني ايضا متباينان كلية
ومن سنخ واحد لانهما نصان ففي هذين القسمين يسقط الخبر المخالف عن درجة
الحجية راسا لتواتر الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والقدر المتيقن من المخالفة
هو ما في هذين القسمين فيخرجان عن تعارض الخبرين فيكون الكتاب معاضدا
للخبر الموافق له لا مرجحا الا ان تعارض الخبر مع الكتاب على القسمين المذكورين مجرد
فرض اذ لم نجد الى الآن في الاخبار المتعارضة هذا القسم من التعارض فيما
بايدينا من الاخبار المتعارضة واعلم انه بناء على ما ذكرنا فيهما من كون الكتاب
معاضدا للخبر الموافق لا مرجحا هل هو مستلزم لطرح الخبر المخالف للكتاب راسا او
لكونه مرجوحا وهذا اي القول بالطرح او المرجوحية وان لم يتفاوت في مقام العمل
الا انه مسئلة علمية والحق انه طرح للخبر المخالف راسا اذ لا مورد للترجيح حتى يق
بطرح الخبر المخالف لكونه مرجوحا لان المراد بالترجيح تقديم احد الخبرين لمزية فيه
لا لما يسقط الآخر عن الحجية والثاني على قسمين الاول ان يكون على وجه لو
خلي الخبر المخالف عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبة
اليه كان يكون الكتاب ظاهرا وكل واحد من الخبر المخالف والموافق نصا مثل ما لو
فرض انه ورد في خبر اكرم زيدا العالم وفي آخر لا تكرم زيدا العالم وتعارضا وفرض ان
الكتاب ظاهر بمعنى ان فيه عموما يدل على وجوب اكرام العلماء فيخالف للخبر الثاني
ولا يكون مع الخبر المخالف من سنخ واحد ح يكون الكتاب مرجحا لا يق بناء على القول

اي الخبر الثاني

عه اي بين مضمون الخبر المخالف وبين مضمون الكتاب منه

هذا بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص ابتلائه بمعارضة مثله منه

هذا اذا كان مخالفة الخبر للكتاب على وجه العموم والخصوص المطلق واما اذا كان من قبيل العموم من وجه فسيجيء الاشارة اليه منه

بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا بد من تخصيص ظاهر الكتاب بنص الخبر المخالف له فلا
يكون الكتاب ح مرجحا لانا نقول ان التخصيص انما يجوز اذا لم يكن للخبر المخالف للكتاب معارض
والمفروض ان الخبر النص الموافق للكتاب معارض له فلا يجوز تخصيصه به فيكون مرجحا ثانيهما
ان الاصل في هذا المقام ان يلاحظ اولا جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب
على المطابق فان وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب لان المفروض
انحصار المانع عن تخصيصه به ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانه مع الكتاب من
قبيل النص والظاهر وقد تقرر ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل
والقرينة في مقابلة اصالة الحقيقة فاذا عولج المزاحم بالترجيح صار المخالف كالسليم
عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم وان لم يكن هناك مرجح فالخبران
في انفسهما متعارضان متعادلان فاما ان نقول بالتساقط فيصير ظاهر الكتاب مرجعا
واما ان نقول بالتوقف والرجوع الى الاصل فلا ريب ان الكتاب ايضا يصير مرجعا لانه
من جملة الاصول واما ان نقول بالتخيير اما لورود الاخبار بالتخيير واما لان مقتضى الاصل
والقاعدة ذلك وعلى التقديرين كان اللازم التخيير فله ان ياخذ بالمخالف للكتاب ويخصص
به عمومه لان موافقة احد الخبرين للاصل لا يستلزم رفع التخيير كما مر في التعادل وسيجيء
ايضا وان يؤخذ بالمطابق له نعم يمكن ان يق بعدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من
المتكافئين ووجهه دعوى ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي
في تلك الواقعة وانها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع
الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض
وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة العموم والاطلاق المتعبد بها عند الشك في
المخصص والمقيد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الم في هذه الاخبار عن
الرجوع اليها وطرح المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل
في المسئلة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا الاصل مقرر لاثبات كون الشيء
وهو العام والمطلق دليلا وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جوازه بهذا

تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسئلة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير
مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما
هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسئلة
الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسئلة الفرعية لان مؤديها
بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار فهي دالة على مسئلة اصولية
وليس مضمونها حكما عمليا صرفا ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فلا
فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل العام والمطلق اعمل بالخبر الفلاني المخصص و
المقيد لهذا العام والمطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المخصص والمقيد احدهما الذين
فالظاهر ان حكم المش في المقام بالرجوع الى العام والمطلق وعدم التخيير مبني على ما هو
المش فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالعام والمطلق الموجود في تلك المسئلة
كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيعلم توضيح ما هو الحق من الطريقين
فيما سيأتي فتبين مما ذكرنا انه لا يمكن بمقتضى الاصل والقاعدة في شيء من فروض
هذا القسم الترجيح بظاهر الكتاب القسم الثاني ما لو خلي المخالف للكتاب عن المعارض
لخالفه لكن لا على وجه التباين الكلي بل على وجه يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما
عن ظاهره كان يكون كل واحد من ظاهر الكتاب والخبر الموافق نصا والخبر المخالف ظاهرا
مثلها لو فرض انه ورد في خبر اكرم زيدا العالم وفي اخر لا تكرم العلماء وتعارضا وفرض
كون الكتاب نصا مخالفا للخبر الثاني فح ايضا لا يكون الكتاب مع الخبر المخالف من سنخ
واحد وفي هذا القسم الكتاب يصير معاضدا والترجيح بالتعاضد مبنيا الا ان قلنا
بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية فيصير حكمه حكم القسمين الاولين المتباين
مضمونهما كلية فيكون الكتاب معاضدا للخبر الموافق لا مرجحا فيطرح المخالف راسا
وان قلنا بعدم سقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية فيصير الكتاب مع الخبر
المطابق بمنزلة دليل واحد تعارض الخبر المخالف والترجيح ح بالتعاضد وقطعية
سند الكتاب وبعبارة اخرى ان الخبر الاول نص والثاني ظاهر فلو لم يكن الكتاب موافقا

له لكان هو بنفسه مخصصا للخبر الثاني فاذا وافق الكتاب معه يصير معاضدا له
في تخصيص الخبر المخالف فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذا القسم الاخير لكن
الترجيح مقدم على المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة المطابقة للخبر الغير
المعتبر لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار ولو فرض كون الامارة المذكورة مسقطة
لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية لاجل القول بتقييد اعتبار الظواهر
بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافهما خرج المورد عن فرض التعارض وعلى
الترجيح بالسند لان اعلمية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند
الكتاب الموافق للخبر الاخر بقي شيء وهو انه اذا تعارض خبران وكان احدهما موافقا
للكتاب والاخر مخالفا للعامة فهل المقدم الاول او العكس الذي يظهر من
المقبولة تقديم ما وافق الكتاب وكذا يظهر ذلك من خبر البصري عن الصادق عليه السلام
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على
اخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه وتقدم الكلام منا
في نقل قول الطبرسي والكاشاني وغيره لكن لم نذكر هناك هذا التفصيل فلا
بد من ذكره هنا فنقول ان في المقام تفصيلا لا بد من تنزيل اطلاق الروايات الدالة
على تقديم ما وافق الكتاب عليه وبيان ذلك ان المخالف للكتاب من الخبرين ان
كان مخالفته على النحو الذي في هذا القسم الاخير فالترجيح بموافقة الكتاب مقدم
على الترجيح بمخالفة العامة لان التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للعامة
وان كان مخالفته على نحو التباين الكلي كما في القسمين الاولين فلا بد من وجوب
تقديم الموافق للكتاب لان المخالف زخرف وباطل لا يليق للترجيح ولو كان المرجح فيه
غير واحد من المرجحات وان كان مخالفة الخبر للكتاب على وجه العموم والخصوص المطلق
كما في القسم الاول من القسمين الاخيرين مثلها لو فرض ان الاية تدل على وجوب
اكرام العلماء واحد الخبرين يدل على وجوب اكرام زيد العالم والاخر يدل على حرمة

بما في الضمير ... الظاهر
ويمكن الرجوع الى اللفظ الظاهر
باب ... لعمل ...

اكرامه وكان الثانى مخالفا للعامة فيجب ترجيح المخالف على القول بجواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان الظاهر بناء على هذا من المخالفة هو ما كان على نحو التباين فلا يكون
ما يخالفه على وجه العموم والخصوص من الباطل وقد ذكرنا ان الكتاب ليس بمرجح
فى مثل مفروض المسئلة بل انما هو مرجع فاذا لم يكن مرجحا وكان مخالفة العامة
مرجحا لاحد الخبرين يترجح على معارضه ويتقدم عليه ويلزمه التخصيص يعنى
تخصيص الكتاب بناء على ما ذكرنا وان كان مخالفته للكتاب على وجه العموم من
وجه مثل ما لو فرض كون الاية تدل على وجوب اكرام العلماء وكذا احد الخبرين و
الاخر يدل على حرمة اكرام الفساق فلا بد من ترجيح الموافق للكتاب مط سواء قلنا
فى تعارض العامين من وجه بان الامر منحصر فى الترجيح الدلالتى او اعتبرنا المرجحات
السندية اما على الاول فلان الموافق ارجح دلالة من حيث تعاضد الظهورين و
مع كون احد الخبرين اظهر دلالة لا عبرة برجحان الاخر سندا بمخالفة العامة و
نحوها واما على الثانى فلان الترجيح بالصدور او جهة الصدور انما هو مع عدم
قوة جانب الدلالة فى الطرف الاخر والمفروض ان الموافق هنا اقوى من جهة
الدلالة مع انه اى الموافق على هذا قطعى المطابقة للواقع من حيث انه موافق
للكتاب لان المفروض بناء على الرجوع فى العامين من وجه الى مرجحات الصدور و
تنزيل الدلالتين منزلة النص وانما الاشتباه من جهة الكذب والصدق فى كل
منهما فح ما وافق الكتاب يكون صادقا مقطوع المطابقة للواقع ثم ان حكم الدليل
المستقل المعاضد لاحد الخبرين اما فى غير القسم الاول من القسمين الاخيرين فالخبر
المخالف له يعارض مجموع الخبر الاخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد
لا غير واما فيه فحكمه حكم الكتاب والسنة المقصد الثانى فى بيان حكم المقرر والناقل
فاذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجية ومتكافئين سندا ودلالة
وخارجا الا ان احدهما موافق للاصل ومقرر له والاخر مخالف له وناقل عنه فهل
اللازم ترجيح الناقل وتقديمه او المقرر احتمالان بل فيه اقوال فاولا نذكر المراد

الاصل ثم نتعرض لذكر الاقوال فنقول ان المراد منه هو الاصول العملية التى هى
منحصرة فى الاربعة لان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى لم يحصل له القطع او
الظن بل انما حصل له الشك فاما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولا وعلى الثانى
فاما ان يمكن الاحتياط اولا وعلى الاول فاما ان يكون الشك فى التكليف او فى المكلف
به فالاول مجرى الاستصحاب والثانى مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البرائة والرابع مجرى
قاعدة الاحتياط فاذا شك فى القبلة مثلا يصلى الى الجهات الاربعة وبعبارة اوضح ان
الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة فمجرى الاستصحاب والا فان كان الشك
فى التكليف فمجرى اصالة البرائة وفى المكلف به مع امكان الجمع كما فى المثال المزبور
فمجرى اصالة الاحتياط ومع عدمه فمجرى اصالة التخيير وليس المراد منه الاصول
الماخوذة من عمومات السنة او الكتاب كاصالة الطهارة ولزوم الوفاء بالشرط و
اصالة الصحة فى افعال المسلمين وتسلط الناس على اموالهم ونحو ذلك فانه لا
ينبغى ان يتوقف احد فى تقديم المقرر منها والظاهر انهم لا يختلفون فيه بل لا ينبغى ان
يكون خلاف فى مثل قاعدة الاشتغال ايض وذلك لان الذى يظهر من بعض
ادلتهم ان مقصود القائل بتقديم المقرر كونه اقرب الى الواقع من جهة مطابقة الاصل
ولذا يتمسكون بما ياتى من الدليل المفيد لذلك وكذا مراد القائل بتقديم الناقل انه
اقرب الى مطابقة الواقع ولا ريب ان مطابقة احدهما لقاعدة الاحتياط والاشتغال
لا يوجب رجحان احدهما على الاخر بحسب الواقع ولذا لم يعلم منهم الاعتماد عليها الا
فى مقام الترجيح ولا فى مقام الاستناد واما التخيير من الاصول العملية فلا شبهة
فى خروجه عن محل كلامهم لانه فرع عدم وجود المرجح فكيف يعد من المرجحات فثبت
ان المحقق ان مرادهم من الاصل اصالة البرائة والاستصحاب لا غيرهما من الاصول
العملية فضلا عن الراجعة الى الاطلاقات والعمومات المستفادة من السنة والكتاب
لكن يشكل الترجيح بهما من حيث ان مورد الاصول ما اذا فقد الدليل الاجتهادى المطابق
او المخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ والمفروض

ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل
في تعارض الخبرين راسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بهما وان الفقهاء انما احتجوا
باصالة البرائة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول
الظن النوعي بمطابقة الاصل اذا تمهد معنى الاصل فلنذكر الاقوال وهي ستة
الاول انه يجب ترجيح الناقل وتقديمه والاخذ به وهو مذهب العلامة ونسب
الى الاكثر في كلام جمع كما عن غاية المامول وعن غيره اكثر الناس على تقديم
الناقل على المقرر الثاني تقديم المقرر وعن الشيخ ان هذا في جملة من
الكتب المتقدمة
الثالث انه لا يرجح احدهما على الآخر بل هما متساويان وهو المحكي عن بعض الرابع
ما حكي عن المعارج انه قال فيه اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل قال قوم
يكون اولى وقال آخرون الناقل اولى والحق انه اما ان يكونا عن الرسول او
عن الائمة فان كانا عن النبي وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا او
لم يكن وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا واما ان كانا عن الائمة وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما
او جهل لان الترجيح مفقود عنهما والنسخ لا يكون بعد قول النبي فوجب القول
بالتخيير انتهى واستحسن هذا اي قول المحقق في آلم حيث قال ونعم ما قال ثم ساق
كلامه الخامس ما عن الكاظمي انه ان كان عن النبي وعلم التاريخ عمل بالمتا
خر وان جهل فالمقرر مقدم لان الشارع لا يبين حكما علم بالاصل وح فيكون
المقرر واردا بعد الناقل ناسخا له وان كان عن الائمة فالناقل مقدم على المقرر لان
المقرر لما كان موافقا للاصل كان كالمستغني عن ذكره لحكم الاصل وحيث لا نسخ
بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تاخر المقرر عن الناقل السادس التوقف
وهو المحكي عن ظاهر شيخنا البهائي حجة القول الاول وجوه الاول مصير المعظم اليه
ورد بالمنع من ذلك سلمنا لكن حجية الشهرة خصوصا في هذه المسئلة محل اشكال

وعن غاية المامول حيث قال والذي نختاره التفصيل ثم ذكر هذا التفصيل منه

اي سواء كان الناسخ هو المقرر او الناقل منه

الثاني

الثاني ان الناقل له حكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق للاصل
يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع الى ذكره للاستغناء عنه
بالاصل فان الشارع انما نحتاج اليه ليعرفنا ما لم يستقل عقولنا بادراكه لا لان كان
لعقولنا دلالة عليه ورد بانه لو جعلنا المقرر متاخرا عن الناقل استفدنا منه
ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يتمكن العقل من
معرفته الثالث ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل
ورد بان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما
يعتبر بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم
العقل بل يكون مثبتا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا
لو جعلنا الناقل مقدما لكان المنسوخ حكما يثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد
محذورا لانه نسخ للاقوى بالاضعف الرابع ان تقديم المقرر على الناقل يستلزم
حمل كلام الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد
حجة القول الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما يتم
على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد
سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر
فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى ورد بان فيه اعترافا برجحان
الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل على الوجه الذي
ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض
اذ لا ينافي الا فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين حجة القول الثالث ان الظاهر ان

لان العقل يثبت اولا زوال الحكم ويرد المقرر على طبق حكم العقل ثم كذا الكلم ورود الناقل نافيا لحكم الثابت بالعقل والسمعي ابتداء منه

اي القول بترجيح المقرر وتقديمه على الناقل منه

اي مضمونه مقارن بالعقل مستفاد منه منه

المقرر

المقرّ انما ورد بعد الناقل اذ لو قدّر تقديم المقرّر في الورود على الناقل كانت
فايدته التاكيد ولو تاخر عنه في الورود كانت فايدته التاسيس وهو اولى من
التاكيد فيتاخر عنه وح يقع التعارض بين جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان
حجة القول الرابع والخامس ما مرّ في نقل كلام المعاج والسكاكي طيّب الله ثراهما والتحقيق
في هذا المقام ان يقال بتقديم ما يوافق الاصل على ما يخالفه لان اعتبار الاصل وحجيته
لا يخ اما ان يكون من باب افادة الظن بالواقع فح يصير الاصل من المرجحات فيجب
ترجيح المقرر واما ان يكون من باب التعبد فح يتعادل الخبران ويتساقطان فيصير
الاصل مرجعا نعم ربما يتوهم ان اطلاق اخبار التخيير التي تقدم جملة منها تدل على الحكم
بالتخيير ح اي بناء على حجية الاصل من باب التعبد ولا باس بالاشارة الى تفصيل الكلام
وهو انه قد وقع الخلاف بينهم ان اصل البراءة مثلا هل يفيد الظن والرجحان ام لا
فقيل يفيد ولذا ربما يتوهم تخصيص حجيته بالمسائل العامة البلوى وقيل لا يفيد وان حجيته
انما هو من باب التعبد وعلى الثاني يحتمل وجهين الاول ان يقال ان جريان البراءة
موقوف على عدم ورود دليل نظرا الى ان الظاهر من ادلته انه لا يجري الا عند التحير
والشك وعدم وجود العلم بما يوافقه وبما يخالفه الثاني ان يقال ان اصالة البراءة
ليست بمانعة الجمع مع الادلة المخالفة ويعتبر من الخبر انه لم يؤخذ في موضوعها الشك
الصرف والتحير بالنسبة الى الحكم الواقعي بل انما المأخوذ فيها عدم العلم بالخلاف اذا
تمهدت هذه الوجوه فعلى الاول يجعل الاصل مرجحا فالمقرر هو الراجح نظرا الى ان
الاصل اذا فرض افادته الظن فيكون حاله كحال الادلة الاجتهادية من الشهرة و
الاستقراء ونحوهما مما لا شك في كونه مرجحا لا يقال وان قلنا ان الاصل يفيد الظن
بالواقع الا انه مع ذلك لا يصح جعله من المرجحات للادلة الاجتهادية لان شرط
افادته الظن عدم وجود الدليل كما ان شرط افادة الاستقراء الظن عدم الدليل
على الخلاف بعد الفحص ومن هنا يقال ان الظن يلحق الشيء المشكوك حاله بالاعم الاغلب
وكذا الاستصحاب فانه على ما عن العضد عبارة عن ان يقال ان الشيء قد كان ولم يظن

والمحكي عن غاية المامول كما اشرنا اليه في الحاشية منه

الاجتهادية اذا فرض موافقتها لها هي مانعة الجمع مع الادلة منه

عدمه وكل ما كان كك فهو مظنون البقاء وبالجملة كل ما يتوقف افادته الظن
على عدم ورود الدليل لا يصلح جعله مرجحا للدليل عند التعارض لانا نقول ونجيب اولا
بالنقض بمثل الاستقراء الذي لا ينبغي لذي مسكة التوقف في صلوحه مرجحا للادلة
الاجتهادية مع انه ايض من الظنون التي يتوقف على عدم وجود الدليل وثانيا ان افادة الاصل
الظن والرجحان موقوف على عدم الدليل الخالي عن المعارض واما توقفه على عدم الدليل
مط فغير مسلم وعلى الثاني من الثاني ربما يتوهم ايض بان الاصل مرجح لما يوافقه لان المفروض
عدم كون الاصل مانعة الجمع مع ما يوافقه من الدليل وانما يمتنع اجتماعها مع ما يخالفه
ولازم ذلك ان يكون مرجحا لان المفروض ان الاصل حجة براسه والخبر الموافق له ايض حجة فيكون
الحال نظير ان يكون في طرف احد المتعارضين خبران وفي الطرف الاخر خبر واحد مثلا والتحقيق مع
ذلك ان الاصل ليس بمرجح وان قلنا بان الاصل ليس بمانعة الجمع مع الدليل الموافق لا
انه اذا فرض تعارض الدليلين اللذين يوافقه احدهما ويخالفه الاخر يتوقف جريانه على
تكافؤ المتعارضين وتعادلهما ولازم ذلك كون الاصل مرجعا لا مرجحا والا لزم من وجوده
عدمه وعلى الاول من الثاني فلا شك في كون الاصل مرجعا لا مرجحا لاحدهما على الاخر
لان المفروض ان الاصل مانعة الجمع مع الادلة الاجتهادية مط فكيف يتصور كونه
مرجحا ثم ان ما تمسك به القوم من الادلة في تقديم الناقل على المقرر او بالعكس لا يحصل
بل التحقيق ما ذكرنا وسيجيء زيادة توضيح له انشاء الله تعالى اما الاول فان من جملة ادلتهم ان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ وهو في غاية السخافة وبيان ذلك انه بناء على ان النسخ قسم من الجمع
الدلالي وانه يجوز النسخ بخبر الواحد مط وان الجمع اولى من الطرح فاذا تعارض الخبران المتساويان
من جميع الجهات الا ان احدهما موافق للاصل دون الاخر فان علم التاريخ قدم المتاخر مط سواء
كان المتاخر مقررا ام ناقلا وان جهل التاريخ فتقديم احدهما على الاخر مشكل فان قلت في
صورة الجهل بالتاريخ لا يشكل الامر بل يتعين تقديم الناقل لانه اذا قدم الناقل يلزم
نسخ واحد اذ يصير المعنى ان المقرر ورد على طبق حكم العقل ثم ورد الناقل فنسخ ذلك الحكم واذا
قدم المقرر فانه يلزم القول بنسخين لانه يصير المعنى ح انه صدر الناقل اولا فنسخ حكم الاصل ثم

صدر المقرر فنسخ حكم الناقل فح نقول بتعيين تقديم الناقل لئلا يلزم النسخان قلت
ان اشتباه صدر من قلة التدبر فان تقديم المقرر ايضا لا يلزم ارتكاب النسخين بل انما
يلزم نسخ واحد وهو رفع حكم الناقل لان المراد من النسخ ليس معناه اللغوي الذي هو الازالة
بل المراد منه معناه الاصطلاحي لدى هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا فتقييد الحكم بالشرعي لاخراج مقتضى البراءة الاصلية
بالدليل الشرعي فان مقتضاها حكم عقلي لا شرعي فقولك اذا قدم المقرر يكون المعنى
انه صدر الناقل اولا فنسخ حكم الاصل ثم لان رفع الناقل حكم الاصل اولا لا يسمى
نسخا فلا يلزم على القول بتقديم المقرر القول بنسخين بل انما هو نسخ واحد مط سواء قدم
المقرر على الناقل او بالعكس فيشكل الامر فان قلنا ان حجية الاصل من باب افادته الظن
بالواقع كما هو مذهب صاحب م والقوانين والمحقق في احد كتابيه فانه بعد اختياره
حجية اصل البراءة في كتابه الاصول مط سواء كان فيما يعم به البلوى ام في غيره خص حجية
اصل البراءة في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم
من الله فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود
بخلاف غير ما يعم به البلوى فح اي اذا كان حجيته من باب الظن فيصير الاصل مرجحا فيجب تقديم
المقرر اي تقديم الخبر الموافق للاصل والاخذ به دون الثاني فيترك المعارض له ولا يتفاوت
الحال ح بين كون المتعارضين صادرين عن امام واحد وبين كون احدهما صادرا عن الامام
والاخر عن الاخر سواء علم تقدم الموافق للاصل المزبور بنفسه يفيد الظن بالحكم الواقعي كما
له فاذا وافقه الاصل المذكور المفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي يقوى الظن ويلزم من ذلك
صيرورة المعارض موهونا فيلزم طرحه لان المعتبر في باب الترجيح العمل باقوى الظنين وطرح الاخر
ولان في طرح الخبر الموافق للاصل يلزم ارتكاب تخصيصين ومحذورين احدهما تخصيص عموم
ما دل على حجيته ورفعه وثانيهما تخصيص العموم الذي هو مستند للاصل الموافق اي عموم
ما دل على حجية الاصول ولا كذلك طرح الخبر المخالف فانه لا يلزم منه الا تخصيص واحد وهو تخصيص
عموم ما دل على حجية المخالف ومن البين انه اذا دار الامر بين ارتكاب محذورين وارتكاب محذور

خصوصا اذا كانا صادرين عن الائمة عليهم السلام فتدبر منه

واحد

واحد كان الثاني اولى ولان ما دل على اعتبار اكثر المرجحات السابقة يدل بفحواه على
اعتبار المرجح المفروض وهو الاصل المشار اليه هذا مع انه صرح بعضهم بان كثرة الادلة
من المرجحات وان قلنا ان حجية الاصل من باب التعبد فيتعادل الخبران ويتساقطان ويصير
الاصل مرجعا كما مر فان قلت ان الاصل مؤيد للمقرر ومعاضد له فما وجه قولك بالتساقط
وكون الاصل مرجعا لا مرجحا ولا معاضدا قلت ان الاصل مع المقرر متغايران في الموضوع
ومتحدان في الحكم مثلا اذا ورد خبر بحرمة شيء والاخر باباحته فالاصل يحكم ظاهرا
على اباحة كل شيء مجهول الحال والمقرر يحكم واقعا على اباحة ذلك الشيء المعلوم
فيتغايران موضوعا فلا يصير الاصل معاضدا للمقرر اذ لو كان معاضدا لكان
معارضا للناقل واذ ليس فليس وبعبارة اخرى ان الاصل ناظر الى بيان الحكم الظاهري
بخلاف المقرر فانه ناظر الى بيان الحكم الواقعي فح لا يكون معاضدا ولا مرجحا فيتساقط
الخبران ويصير الاصل مرجعا فان قلت اذا قلت بالتساقط يلزم المخالفة الاجمالية
وهي غير جائزة قلت لا يضر المخالفة الاجمالية اذا كان العمل بشيء يحتمل مطابقته للواقع
هذا مع قطع النظر عن اخبار التخيير واما مع ملاحظتها فالحق الحكم بالتخيير في كل مورد
لم يجعل الاصل مرجحا عملا باطلاق اخبار التخيير الذي يتوقف العمل بها على عدم وجود
المرجح لا يقال ان ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلثة
اعني اصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط فان مورد الاستصحاب عدم اليقين
بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين لانا نقول ان ما دل على التخيير
حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها
فكما ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم
على دليل الاستصحاب فكذلك الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة
المكافؤ لمعارضه حاكم عليه من دون فرق اصلا مع ان خبرين من تلك الاخبار قد
وردا في مورد جريان الاصول فان موردهما مما نحن فيه اي من تعارض المقرر والناقل
الاول الخبر المتقدم الذي رواه في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري

صاحب الزمان عليه السلم حيث كتب اليه يسألني بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد
الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه
التكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد ان فيه حديثين اما احدهما
فانه اذا انتقل من حالة الى حالة فعليه التكبير واما الاخر فانه روى اذا رفع راسه
من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك
التشهد الاول يجرى هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا والثانى
الخبر الذى رواه الشيخ عن على بن مهزيار فى الصحيح قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن
محمد ان لا يصليهما الا على وجه الارض فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى
بك فى ذلك فوقع عليه السلم موسع بايه عملت وقد اورد على الرواية الاولى بوجهين
الاول بان فيها الفظان فيه حديثين وهذا خلاف اجماعنا بالنسبة الى المعصوم لان
وظيفته ازالة الشبهة عن الحكم الواقعى والجواب انه يمكن ان يكون غرضه من البيان
بهذا النحو تعليم طريقة الاجتهاد والعمل للفقهاء والمجتهدين عند التعارض مع عدم
وجوب التكبير عنده فى الواقع وليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما
ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة فى العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير بين دليلى
وجوب الشىء على وجه الجزئية وعدمه اذا كان احدهما موافقا للاصل ثبت بالاجماع و
الاولوية القطعية مع ان الخبر الثانى من تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقل
ثم ان الشك يختالج بالبال انه يحتمل ان يكون مراده من قوله ان فيه حديثين بيان ورود
الحديثين عن ابائه كما هو دابهم حيث انهم كثيرا ما يقولون حدثنى ابى عن ابيه عن ابيه الى
ان يقولوا عن رسول الله صلى الله عليه واله عن جبرئيل عن الله تعالى وان الحكم فى هذه المسئلة
الخاصة التخيير الواقعى لا بيان طريقة الاجتهاد لهم فتدبر كما هو مختار الشيخ فى اختلاف القولين
وتعارض الخبرين على ما يظهر من ظاهر كلامه المحكى عن العدة حيث قال فيه اذا اختلف
الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا فى ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ
الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيه سقطا ووجب

ثبت فى تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقل اذا كان احدهما موافقا للاصل

التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا القول
ليس بقوى ثم علله باطراح قول الامام عليه السلام قال ولو جاز ذلك لجاز مع
تعيين قول الامام تركه والعمل بما فى العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون فى العمل بای
القولين وذلك يجرى مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول جواز
اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثانى عدم جواز ذلك معللا
بانه يلزم من ذلك بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون فى العمل ولو كان اجماعهم على احدهما
انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعى الا ان القول
به مشكل جدا ويرد عليه انه لا ينفع التخيير الواقعى فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق
للاصل لان التخيير الواقعى ايضا طرح لقول الامام الثانى انه حكم بالتخيير بين
الحديثين المزبورين مع ان بينهما عموم وخصوص مطلق والاجماع منعقد من
الخاصة والعامة على تقديم الخاص على العام فكان اللازم تخصيص الخبر
الاول بالثانى والحكم بعدم وجوب التكبير والجواب انه يحتمل ان يكون العام غير
قابل للتخصيص فى نظره عليه السلم لنصوصيته بالنسبة الى مورد الخاص فيصير هذا نظير
ما لو فرض انه سئل عن المعصوم عن التكة من الحرير فى الصلوة فقال كل ما لا يتم
الصلوة به كالقلنسوة ونحوه يجوز الصلوة فيه وفى اخر لا يجوز الصلوة فى
التكة من الحرير فان الخبر الاول غير قابل للتخصيص لنصوصيته بالنسبة الى مورد الخاص
فيجرى فيهما احكام المتباينين من التخيير وغيره هذا اى جريان احكام المتباينين فى غير
ما نحن فيه واما فيما نحن فيه فيتعين التخيير لتصريحه عليه السلام بالتخيير و
حاصل ما يمكن ان يقال ان جوابه بالاخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل على
ان الحديث الاول نقله الامام بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود
الى القيام بحيث لا يمكن ارادة غير هذا الفرد منه فاجاب بالتخيير ثم انه لو صح فرض
التعارض المزبور بين ما دل على التخيير وما دل على الاصول كان اخبار التخيير اولى
بالترجيح وان كانت النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فيتعين تخصيص ادلة

اى بيان ما تمسكوا به فى تقديم المقرر على الناقل لا محصل له منه

ادلة الاصول مع ان التخصيص فى اخبار التحيير يوجب اخراج كثير من موارد ها بل اكثرها
بخلاف تخصيص ادلة الاصول فتدبر واما الثانى فان القائلين بتقديم المقرر على الناقل
قد استدلوا بان تقديم المقرر موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس دون التاكيد و
هو اولى من التاكيد وبيان ذلك ان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه
فكل منهما وقع فى موقع الحاجة ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون
وقوع المقرر قبله بلا ثمرة وفائدة لان الاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا
ويرد عليهم اولا ان قولهم وهو اولى من التاكيد مطلقا حتى فى كلام الشارع ممنوع لان شان
الشارع بيان الحكم الواقعى فربما يكون الحكم الواقعى مطابقا للاصل وربما يكون مخالفا
له فلا منزلة للتاسيس والتاكيد فى كلام الشارع حين بيانه الحكم وثانيا ان اولوية
التاسيس على التاكيد قاعدة لم نعثر على دليل باعتبارها من العقل والنقل
لا لغة ولا شرعا ولا عرفا مع انها ليست من الامور التى تورث الظن اذ بعد هذه منها
شيوع صدور المقرر عنهم كالناقل لا يحصل منها ظن اصلا سلمنا ثبوت هذه القاعدة
واعتبارها لكن نقول ان موردها انما هو اذا صدر من المتكلم كلام وشك فى ذات ذلك
الكلام ان المراد منه ما ذا من الاحتمالين فح يقال التاسيس اولى من التاكيد لا
انا نشك فى صفة من صفاته كالتقدم والتاخر كما فيما نحن فيه فانه ح لا يجرى هذه
القاعدة فلا يثبت اولوية التاسيس مطلقا على التاكيد وثالثا بانه لا نسلم تقدم المقرر
بل نقول بتقديم الناقل لاصالة تاخر الحادث فانه اذا جهل التاريخ فنستصحب
حكم الاصل الى اخر زمان امكان ورود الناقل ونقول الاصل تاخر الناقل من
المقرر فيقدم الناقل عليه وفيه ان اصالة تاخر الحادث معارضة بالمثل فى
طرف المقرر فيتساقط الاصلان فلا يجوز الحكم بتقديم الناقل وهذا نظير تيقن
الطهارة والحدث والشك فى المتاخر ففى المسألة ثلثة اقوال الاول وجوب الحكم بالحدث
مطلقا وهو المشهور كما قال الشهيد فى اللمعة والشاك فى المتاخر محدث الثانى انه ان اعلم
بالحالة السابقة على الامرين فيؤخذ بضدها وهو مذهب المحقق فى المعتبر الثالث

اى من الطهارة والحدث منه

فلا يجوز الحكم بتقديم المخالف اى الحكم بالطهارة وكذا الحدث

اى علم الظن بالخلاف مأخوذ فى دليله لا فى موضوعه من الاجماع او العقل او الشرع من ان يكون بناء العقلاء او العرف منه

انه اذا علم بالحالة السابقة على الامرين فيستصحب الحالة السابقة وهو مذهب
الفاضل فى عدة والمختلف فكما انه هنا اذا كانت الحالة السابقة على الامرين الحدث
مثلا وجهل التاريخ يحصل الشك فى المتاخر منهما اذا قيل انه يقدم المخالف
اى المخالف للاصل وهو الطهارة لاصالة تاخر الحادث فانه اذا جهل التاريخ
فيستصحب الحكم السابق الى اخر زمان امكان صدور المخالف ويقال الاصل تاخر
صدور المخالف عن الموافق فيقدم المخالف عليه يرد عليه ان اصالة تاخر
الحادث معارض بالمثل فى طرف الموافق فح يتساقط الاصلان اذا كانت الحالة
السابقة على الامرين الطهارة طابق النعل بالنعل فكذا الكلام فيما نحن فيه فلا
يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث فى تقديم الناقل على المقرر فالتحقيق ما
ذكرنا من ان حجية الاصل اذا كان من باب الامارة والظن النوعى والطريقية
الى الواقع فيكون مرجحا ويمكن ان يكون معاضدا ثم انه ليشترط فى حجية الاصل
واعتباره عدم حصول الظن بخلافه وهذا اى اشتراط عدم الظن بخلاف
الاصل اما ماخوذ فى موضوع الاصل كما يظهر من كلام العضدى فى الاستصحاب
حيث قال معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان
كذلك فهو مظنون البقاء انتهى وح اى اذا كان عدم الظن بالخلاف مأخوذا فى
موضوع الاصل فاذا حصل الظن بالخلاف فيصير واردا على الاصل مطلقا سواء
كان حجيته من باب الظن او من باب التعبد فيتغير موضوع الاصل بمعنى ان
الاصل يزول راسا ولا يبقى مجراه او مأخوذ فى دليله بمعنى ان الادلة الدالة
على اعتبار الاصل وحجيته ماخوذ فيها اشتراط عدم الظن بخلاف الاصل
وح اذا حصل الظن بخلافه فان قلنا بان حجيته من باب الظن فيصير الظن بالخلاف
اية واردا على الاصل فيتغير الموضوع فيزول الاصل ولا يبقى له مجرى وان قلنا
ان حجيته من باب التعبد فيصير حاكما ومفسرا له بمعنى انه لا يتغير موضوع الاصل
بالجملة ساقطا عن درجة الحجية فالاستصحاب واصالة البرائة والاشتغال

اى الاحتياط منه

حجيتها مشروطة بعدم الظن بالخلاف وهذه الاصول نظير اصالة عدم القرينة فى لغا
والظاهر فكما ان حجيتها مشروطة بعدم الظن بالخلاف فلو ظن الخلاف فيها فاما يصير الظن
بالخلاف واردا او حاكما كما ذكرنا ثم انه اذا كان حجيته من باب التعبد والحكم الظاهرى
فلا يصير مرجحا لانه لو صار مرجحا لصار معاضدا ولو صار معاضدا لصار معاضدا بـ
ذلك مثلا اذا فرض انه ورد فى خبر ان عصير العنب حرام وفى اخر ان عصير العنب حلال
فالاصل لا يصير مرجحا لانه اخذ الشك فى موضوع الاصل بخلاف المقرر فانه لم
يؤخذ فى موضوعه الشك فانه يقول عصير العنب حلال ولا يقول كل مجهول الحكم
ومشكوك الحرمة والحلية حلال كما يقول به الاصل فيتغير الموضوع فيهما وان اتحدا
فى الحكم فلا يصير مرجحا ولا معاضدا بل يصير مرجعا فان قلت ان الاصل اذا كان مرجعا
لا مرجحا ومعاضدا فما معنى ما يتراءى من الفقهاء فى غير واحد من الموارد حين تعارض
الخبرين يقدمون الموافق للاصل ويقولون بالترجيح لاعتضاده بالاصل جهة مجرد
الاتكال والاعتماد عليه وهذا يحصل بكونه مرجعا ايضا مع ان الظاهر ان مرادهم منه
ما مر من ان بناءهم على حصول الظن النوعى بمطابقة الاصل فيصير مرجحا ومعاضدا
والحاصل انه اذا كان حجيته من باب الظن يتعين لمرجحية فلا يكون مرجعا والا يأتى
التخيير واذا كان من باب التعبد يكون مرجعا لكن هذا مع الاغماض عن اخبار التخيير
والا فالحق انه لابد من التخيير مضافا الى الخبرين المتقدمين اللذين موردهما من تعارض
المقرر والناقل واذا كان المتحقق التخيير فى صورة كون حجية الاصل من باب التعبد
فح لا يتفاوت الحال فى الاصول العملية فى انه لابد من القول بالتخيير مط سواء كان المقرر
مقرر الاصالة البراءة او الاستصحاب ولقاعدة الاحتياط والاشتغال ففى الجميع القول
بالتخيير متعين لما ذكرنا ثم ان هذا الكلام يجرى فى الكتاب ايض فان قلنا ان حجية
ظواهر الكتاب وبعض العمومات المستفادة منها من باب الظن يصير مرجحا وان قلنا ان
حجيتها من باب التعبد يصير الكتاب مرجعا ثم انه يرد على ما ذكره العضدى وغيره من ان
ما تحقق وجوده ولم يظن او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء ان كون مجرد وجود الشئ

كما فى تعارض الظن فى الظاهر وراجعه منه

فان اصالة عدم القرينة مثل هذه الاصول فى ان حجيتها اما من باب الظن او من باب التعبد فالكلام فى هذه الاصول كالكلام فى اصالة عدم القرينة طابق النعل بالنعل فكلاهما من واد واحد فالظن بالخلاف فيهما اما يصير واردا او حاكما منه

عليها فكذلك فيما نحن فيه الظن بالخلاف اما يصير واردا او حاكما صح

قلت ليس مرادهم من التعاضد التعاضد الحقيقى بل انما هو من صح

فمع عدم الحقيقة اطلاق الاعتضاد بالاصل للمقرر انما هو عن مسامحة لانه ليس فى الحقيقة معتضدا بالاصل بل الاصل مرجع منه

عملا باطلاق اخبار التخيير

اى كون حجية الاصل ان كان من باب الظن يصير مرجحا وان كان من باب التعبد يصير مرجعا منه

سابقا مقتضيا للظن ببقائه ثم كما هو المشاهد من تتبع موارد الاستصحاب مع انه
ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن الفعلى فهو وان استقام على ما يظهر من
بعض متاخرى المتاخرين من اصالة حجية الظن الا ان القول باعتبار الاستصحاب
بشرط حصول الظن الشخصى منه حتى انه فى المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف
الاشخاص والازمان وغيرها لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من المحكى عن
كلام شيخنا البهائى ره الا ان ما ذكره مخالف للاجماع ظاهرا لان بناء العلماء فى
العمل بالاستصحاب فى الاحكام الكلية والجزئية والموضوعات خصوصا العدميات
على عدم مراعات الظن الفعلى وان اريد اعتباره من باب الظن النوعى يعنى لمجرد كونه
لو خلى وطبعه يفيد الظن بالبقاء وان لم يفده فعلا لمانع ففيه انه لا دليل على اعتباره
اصلا ثم ان ظاهر كلام العضدى حيث اخذ فى افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع
ان الاستصحاب انما حيث لا امارة وليس فى الامارة ما يكون كذلك بل نعم كون الغلبة
كذلك ليس ببعيد وكيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشئ للظن
ببقائه وبالجملة ان ما ذكره العضدى ليس الا نظير ما ذكره بعض القائلين بحجية
الاستصحاب من ان الثابت فى الزمان الاول ممكن الثبوت فى الان الثانى والا لم
يحتمل البقاء فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه
بلا مؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه
وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء والحاصل
انه كما ان مجرد عدم العلم بالمؤثر لا يستلزم رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء فكذلك
مجرد اليقين بوجود الشئ لا يستلزم الظن ببقائه بقى شئ وهو انه يرد عليهم اشكالان
الاول انه ذهب الاكثر هنا على تقديم الناقل على المقرر ولم يعملوا بما ذهبوا اليه
فى ابواب الفقه بل يقدمون المقرر على الناقل حتى العلامه ره بعد ما ذهب فى الاصول
بتقديم الناقل عليه كما مر ولم ير فى مورد من الموارد فى كتبه الفقهية يقدم الناقل
عليه بل يجعل الامر بالعكس الثانى انهم هنا جعلوا الاقوال ستة وفى مسئلة ما اذا

اى فى مسئلة المقرر والناقل منه

تعارض خبران دلّ احدهما على اباحة الشئ والاخر على حظره ثلثة فذهب كثير و
منهم العلامة والبهائي قده الى تقديم الحظر وقيل بتقديم الاول وقيل بالتساوي
والتساقط مع ان المسئلتين من واد واحد والحكم متحد فيهما والثانية راجعة الى
الاول بل الثانية فرد من افراد المقرر والناقل فجعلهم الاقوال هنا ستة وفيها
ثلثة لا وجه له كما ان ذهاب شيخنا البهائي ره هنا بالتوقف كما مر في المحكي عن ظاهر
كلامه وفيها الى تقديم الحظر لا وجه له وحاصل ما ذكرنا مع زيادة توضيح وتقرير
انه ذهب الاكثر هنا ومنهم العلامة ره الى تقديم الناقل على المقرر وفي مسئلة
تعارض المبيح والحاظر على تقديم الحاظر على المبيح بل يظهر عن المحكي عن بعضهم عدم
الخلاف في ذلك والخلاف في المسئلة الاولى ينافي الوفاق في الثانية كما ان قول
الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل
بل التخيير او الرجوع الى الاصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين
والبرائة عند المجتهدين حتى العلامة مضافا الى ذهاب جماعة من اصحابنا في
المسئلتين الى التخيير نعم يمكن ان يقال ان مرادهم من الاصل في مسئلة الناقل و
المقرر اصالة البرائة من الوجوب لا اصالة الاباحة فيفارق مسئلة تعارض
المبيح والحاظر او ان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل الاخبار الواردة لا
لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق المسئلتان الا ان هذا
الوجه ربما يأباه مقتضى ادلتهم كما لا يخفى على من لاحظها بعين الانصاف هذا
وحيث الى هنا انجر الكلام فلا باس ان نشرح ونبين جلية الحال في هذا المقام
فنقول اذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين لا
يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه الا ان مدلول احدهما اباحة فعل
ومدلول الاخر حظره فهل اللازم ترجيح الاول او الثاني او التوقف اختلفوا
في ذلك على اقوال ثلثة الاول انه يلزم ترجيح ما مدلوله الاباحة الثاني
انه يلزم ترجيح ما مدلوله الحظر والحرمة وهو مذهب الاكثر والمشهور بينهم بل يظهر

عن

عن المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه الثالث انه لا يترجح احدهما على الاخر
بل يتساويان ويتساقطان لعدم الدليل على ترجيح احد الامرين على الاخر ويمكن
ان يستدل على القول الاول بناء على ان المقرر اولى من الناقل بان الاباحة
موافقة للاصل فيقدم فان قلت يعارض ما دل على الاصل المزبور مع عمومات
الدالة على لزوم الاحتياط والتعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه
ومن الظاهر ان الترجيح مع عموم ادلة الاحتياط لاعتضادها بشهرة القول بلزوم
الحظر هنا وهو اقوى المرجحات قلت بناء على ان الاحتياط غير لازم حيث يحصل
الشك في نفس التكليف كما في محل البحث فلا يصلح ادلة الاحتياط لمعارضة ما
دل على الاصل المزبور فان قلت عموم ادلة الاحتياط يقتضي اصالة وجوبه مط
خرج منه صورة الشك في نفس التكليف مع عدم حصول التعارض ولا
دليل على خروج صورة التعارض المفروض فيبقى مندرجة تحته قلت بما
دل على خروج الصورة المفروضة وهو العمومات الدالة على ان الاصل برائة الذمة
عند الشك في التكليف يدل على خروج محل البحث ايضا من عموم الامر بالاحتياط
تعارض العامين من وجه الا ان الترجيح معها واما ترجيح العموم الدال على
لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول بلزوم الاخذ بما دل على الحظر هنا فضعيف
للمنع من تحققها بين اصحابنا وحصولها بضم موافقة جماعة من العامة مع
جماعة من الامامية غير نافع لان فتاوى العامة غير معتبرة عند الامامية فت
ثم انه يشكل الفرق بين عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح على ما
حكي عن البعض وبين ما ذكروه من الخلاف في تقديم المقرر على الناقل وان حكي
عن الاكثر تقديم الناقل ويمكن الفرق بتخصيص مسئلة المقرر والناقل بدوران
الامر بين الوجوب وعدمه ولذا رجح بعضهم الوجوب على الاباحة والندب
لاجل الاحتياط لكن يبعد فيه مع جريان بعض ما يأتي من ادلة تقديم الحظر
فيها اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم ولذا اختار بعض من

لان ذلك العمومات وان عارضت العمومات الآمرة بالاحتياط

غاصرة

عاصرناه من سادة مشايخ والدى سلمه الله تقديم الاباحة على الحظر لرجوعه الى
تقديم المقرر على الناقل الذى اختاره فى تلك المسئلة هذا مع ان دعوى الاتفاق
على تقديم الحظر غير ثابت وان ادعاه بعضهم والمحقق هو ذهاب الاكثر وقد ذهبوا
الى تقديم الناقل ايضا فى تلك المسئلة بل حكى عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على
تقديم الناقل حجة القول بتقديم الحاظر على المبيح وجوه لكن لم تبلغ حد الوثوق
الاول قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك دل على انه لا يريبه ترك جواز هذا
الفعل لانه بين ان يكون حراما وحلالا وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه
ويعضده الاخبار الكثيرة المتقدمة الامرة بالاحتياط ورد بانه خبر واحد لا
يثبت بمثله مسائل الاصول فتأمل الثانى قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب
الحرام الحلال ورد بما رد به الحجة الاولى الثالث ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه
ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان
مباحا لم يكن عليه فى تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله
فيقع فى اللوم والمأثم فلا ريب فى كونها مرجوحا وان العمل بالاحتياط اولى فلا
بد من ترجيح المحرم لانه احوط فى التحرز ولذا لو اجتمع فى العين الواحدة حظر واباحة
كما اذا تولد حيوان مما يؤكل لحمه ومما لا يؤكل قدم التحريم على الاباحة وكذا اذا طلق
بعض نسائه بعينها ثم اشتبه عليه المطلقة من بين نسوانه حرم عليه وطى
الجميع وكذا اذا اعتق احد امائه واجيب بان الضرر متوجه ايضا فى الاقدام على حظر ما
لم يؤمن من كونه مباحا كما هو محتمل فى الطرف الاخر ورد هذا الجواب بانه لا يقال
يحتمل ان يكون الفعل مباحا واعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن من كونه جهلا
لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين الفعل واعتقاد اباحته اما
اذا لم يستبح المباح فقد اقدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم وفى جميع الحجج
الثلثة نظر لانه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عنده وان الامر
بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا مدخل له فى هذا الترجيح فانه من مرجحات

احد الاحتمالين مع ان المشهور تقديم الاباحة على الحظر فالاولى ما عن الشيخ فى العدة
من ابتناء المسئلة على ان الاصل فى الاشياء الاباحة او الحظر او التوقف حيث
قال واما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والاخر الاباحة
والاخذ بما يقتضى الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من
الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك ينبغى
لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان مخيرا فى العمل بايهما شاء انتهى وبناء على
الاغماض عما مر يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ بالاحتياط
من الخبرين فيرجع ما ذكروه من الدليل الى ذلك فالاحتياط وان لم يجب الاخذ به
فى الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين وما ذكره
الشيخ انما يتم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد من الاخذ باحوط
الخبرين مع ان ما ذكره من استفادة الحظر والاباحة من الشرع لا ينافى ترجيح احد
الخبرين بما دل من الشرع على اصالة الحظر مثل قوله دع ما يريبك الخ او على اصالة
الاباحة مثل قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره
لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو وغيره على ما حكى كان اللازم
بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر ولو ادعى وورود اخبار التخيير على ما يقتضيه
التوقف من الحظر جرى مثله على القول باصالة الحظر وقد يستدل على تقديم الحظر
بان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم
الحظر وفيه ان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطى بل الجهة
المبيحة ملك الجميع فيحصل فى هذه الامة جهتان احدهما لو انفردت اباحة والاخر
لو انفردت او تبعضت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد يثبت حكما
المقصد الثالث فى بناء المرجح العقلى الوهمى الاعتبارى الاهمى اعنى قاعدة ان دفع
المفسدة اولى من جلب المنفعة فاذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يرجح احدهما
على الاخر بمرجح الا ان احدهما يقتضى حرمة فعل والاخر يقتضى وجوبه فهل يترجح الاول

على الثانى او الثانى على الاول او يتساويان قيل بترجيح الحرمة على الوجوب وهو
المحكى عن صريح العلامه فى النهاية والدليل على ذلك على ما قيل اولاً انه اذا اقتضى
احدهما الحظر والآخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب فى الحرمة هو دفع المفسدة اللازمة
من الفعل وتقليلها وفى الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل وتكميلها واهتمام
الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح ويشهد له ما ارسل عن
امير المؤمنين عليه السلم من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات بل قوله
افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولهذا ان من اراد فعلا لتحصيل مصلحة
اذا عارضه فى نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة يصير نظير من رام تحصيل
درهم على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد
منه فى الواجب كان المحافظة عليه اولى ولهذا كان ما يترتب عليه العقوبات
من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالرجم المشروع فى زنا المحصن ونحوه
وثانيا ان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت
المحافظة عليه الى ذلك اولى لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان ذلك
مع القصد اليه او مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب فيهما نظر اما فى الاول فلان
اولوية دفع المفسدة واتميته مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضا
مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوت المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت
كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجها لالزام شئ على المكلف ما لم يبلغ حدا
يكون فى فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع
انه جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر ومما ذكرنا يظهر بطلان قياس ما نحن فيه على دوران
الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب الضرر الدنيوية فان فوات النفع من حيث
هو نفع لا يوجب ضررا واما فى الثانى فلانه انما يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا
لنفى التخيير وايضا يعلم وجه النظر مما سنذكره وليس هنا مورد بيانه مفصلا بل انما
المتكفل لبيانه مبحث اصالة البرائة وبالجملة ان قلنا بان هذه القاعدة الوهمية

ويظهر وجه النظر بالتدبر فيما سنذكره فان هذا فى الحقيقة استحسان عقلى لا يوجب اليقين البديهة

الاعتبارية

الاعتبارية قد بلغت مرتبة الحجية لكنها ليست بمرجح بل انما حجيتها من باب التعبد
من جهة حكم العقل فح يتعارض الخبران ويتساقطان فتصير مرجحا وان قلنا بانها
قد بلغت مرتبة الحجية وانها مرجح لا مرجح فعلى كلا التقديرين لا ريب ان اطلاق اخبار
التخيير وارد على هذه القاعده اما على الاول فواضح لانها اذا كانت مرجحا لا مرجحا فاطلاق
اخبار التخيير يدل على لزوم اخذ احد الخبرين اللذين احدهما يدل على الحظر والاخر على
الوجوب على وجه التخيير واما على الثانى فلان حكم العقل باخذ الحظر انما هو من جهة
تراجح الاحتمالين وقد ذكرنا سابقا انها لا تجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع بل
انما تجعله اقرب الى الوهم والاعتبار فلا يصير الخبر الدال على الحرمة مما لا ريب فيه بل يصير
الخبر الدال على الحرمة مما لا ريب فيه بل يصير الاحتمالان متساويين فلا يكون كالشهرة
ونحوها مما يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع والحاصل ان حكم العقل باخذ الحظر هنا انما
هو نظير حكمه فى انقاذ الغريقين واطفاء نار الحريقين اذا تزاحم الحقان وكان احد الغريقين
او الحريقين اعدل من الآخر مثلا فكما ان حكم العقل بانجاء الاعدل فى المتزاحمين لا يجعله
اقرب الى الواقع فكذلك فيما نحن فيه حكمه باخذ الحظر لا يجعله اقرب الى الواقع وايضا كما ان
قاعدة انجاء الاعدل فى المرجحية لم تبلغ مرتبة الحجية فكذلك فيما نحن فيه قاعدة دفع
المفسدة لم تبلغ مرتبة الحجية وكيف كان فالحق عندى هنا التخيير وان لم نقل به فى الاحتمالين
اى فى تعارض احتمالى الوجوب والتحريم لان المستفاد من عموم الاخبار الكثيرة الواردة
فى تعارض الاخبار على وجه لا ارتياب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما
من جميع الجهات التى لها مدخل فى رجحان احد الخبرين بخصوصه مع عدم التمكن من الرجوع
الى الامام الذى يحمل عليه اخبار التوقف والارجاء بل لو لم نقل بالتخيير للزم طرح تلك
الاخبار مع كثرتها وصحة بعضها وفتوى ثقة الاسلام الكلينى وجماعة من الاصحاب
بمضمونها وذلك لانه لا يبقى ح لها مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير
عليها اذ فى غير محل البحث يوجد مرجح ظنى مقتض لترجيح احد الخبرين على الاخر ومعه
لا يجوز الحكم بالتخيير فتكون الاخبار الصريحة فى التخيير فى محل البحث والحاصل انه لو

اطلاق لفظ المرجح عليها لا يخ ان تسامح واشكال اذ بلوغها مرتبة الحجية وكونها مرجحا كلاهما ممنوع لعدم دليل يدل عليها منه

بلينا

بينا على طرح اخبار التخيير فيما نحن فيه ايضا بعد الترجيح موافقة الاصل لم يبق لها
مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه فلا بد من وجوب الحكم
بالتخيير اذ التساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح احدهما بما يوجب قربيته الى
الواقع ولا يلتفت الى المرجحات الثلثة الاخيرة اى اصالة البرائة والاستصحاب
والاحتياط الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا
لهما لحكومة اخبار التخيير على جميعها وان قلنا بها فى تكافؤ الاحتمالين فان قلت
ظاهر الاخبار الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة معارضة بالاخبار
الدالة على التخيير فان الظاهر من التوقف ترك الدخول فى الشبهة قلت الاخبار
الدالة على التوقف ظاهرة فيما لا يحتمل الضرر فى تركه كما لا يخفى ولا يجرى اخبار
الاحتياط ايضا فى المقام لانه بعيد جدا نعم يجب الرجوع الى المرجحات الثلثة الاخيرة
فى تعارض غير الحديث من الادلة الظنية اذا قلنا بحجيتها من باب الطريقية لانه
للتوقف عند التعارض لكن لا يسمى هذا فى الحقيقة ترجيحا نعم لو قيل بالتخيير
فى تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين لكنه لا يخلو عن
تامل فان قلت ان القول بالتخيير فيما نحن فيه لم يقل به احد والا لنقلوه فلا يجوز
الذهاب اليه قلت هذا فاسد بل الظاهر ان جماعة من اصحابنا ان لم نقل كلهم
او معظمهم ذهبوا الى التخيير هنا سلمنا ان مصير جماعة من اصحابنا الى التخيير
هنا غير معلوم ولكن مجرد فتوى العلامة فى المحكى عن قوله فى النهاية على ما مر
اليه الاشارة لا يدل على الاتفاق على ما صار اليه بل ولا على شهرته فان قلت
فتوى الاحكام وشرح المختصر موافق لفتوى العلامة فى النهاية قلت هذا لا
يكون سببا للاتفاق على ما صار اليه العلامة كما لا يخفى والحاصل انه لا يجوز
رفع اليد عن تلك الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير بمجرد ذلك فعلى كل التقادير
سواء قلنا بانها حجة ومرجح او قلنا بعدم بلوغها مرتبة الحجية اطلاق اخبار التخيير
وارد عليها اما بناء على القول بعدم بلوغها مرتبة الحجية فواضح بل لا ينبغى اطلاق

لفظ الورود عليها واما بناء على التقدير بين الاولين فايضا واضح بيان ذلك انه اذا
كان المراد من التخيير التخيير العقلى بمعنى انه حين تزاحم الاحتمالين العقل يحكم
بالتخيير فقاعدة الاهمية واردة عليه لان العقل كما يحكم بالتخيير عند تساوى الاحتمالين
كذلك يحكم باخذ الاهم ففى هذه الصورة تصير المسئلة اصولية فالاهمية واردة
على التخيير العقلى جدا فيغير موضوع الحكم العقلى وقاعدة الاحتياط عند الشك فى
التعيين والتخيير غير جار فى امثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فان العقل
اما ان يستقل بترجيح جانب الحرمة واما ان يستقل بالتخيير فليس فى المقام شك
على كل تقدير وانما الشك يكون فى الاحكام التوقيفية التى لا يدركها العقل
واما اذا كان المراد منه التخيير الشرعى كما هو المفروض فاطلاق اخبار التخيير وارد
على هذه القاعدة العقلية اى الاهمية فيغير الموضوع لا يقال ان اطلاق اخبار
التخيير انما يثبت قضية مهملة ومعنى انها يقول يجب عليك اخذ احدهما
لا بعينه اى لا تتركهما معا فهى ساكتة عن حكم صورة يكون احدهما اهم فح لا يكون
اطلاق اخبار التخيير واردا عليها فلا يتغير الموضوع لانا نقول ان هذا كلام فاسد
لا يليق ان يصدر عن جاهل فضلا عن العالم فان اخبار التخيير لا يثبت قضية مهملة
بل انما الحكم بالتخيير مط سواء كانا متساويين ام كان احدهما اهم كما يدل عليه قوله
فبايهما اخذت من باب التسليم وسعك فمن الواضح ان قوله هذا لا يثبت قضية
مهملة فاطلاق اخبار التخيير وارد عليها فلا بد من القول بالتخيير ثم انه بناء على القول
بالتخيير كما هو المختار هل هو ابتدائى فلا يجوز له العدول عما اختاره اولا او استمرارى
فله العدول مط او يشترط العزم حين الاختيار على الاستمرار وجوه وربما
يستدل على الاول اولا باستلزام العدول المخالفة القطعية المانعة عن
الرجوع التى منعت عن الرجوع الى الاباحة فى اول الامر حذرا منها وفيه ان المخالفة
القطعية فى مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو عدل المقلد عن تقليد
مجتهده لعذر من جنون او فسق او موت او اختيارا على القول بجوازه وكما لو بدل المجتهد

فى رايه وثانيها باستصحاب الحكم المختار وفيه ان الاستصحاب المزبور معارض باستصحاب
التخيير الحاكم عليه فتدبر وثالثها بقاعدة الاحتياط وفيه ان اخبار التخيير حاكمة عليها
فالاقوى هو التخيير الاستمرارى لحكم اخبار التخيير به فى الزمان الثانى كحكمها به فى
الزمان الاول لكونها مطلقة ويمكن ان يناقش فيه بانها مسوقة لبيان حكم المتحير
فى اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير
حيث انه يثبت بحكم الشرع القابل للاستمرار اللهم الا ان يدعى ان موضوع
المستصحب والمتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فتامل
وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختاره لعدم ثبوت التخيير فى الزمان الثانى ثم
ان الكلام فى مسئلة دوران الامر بين الوجوب والاباحة كان يطابق احد الخبرين
الاول والاخر الثانى كالكلام فيما نحن فيه فيرجح جانب الوجوب فيها باولوية
دفع المفسدة من جلب المنفعة وكذا الكلام فى غيرها مما مرجعه اما الى الاستحسان
العقلى او الاحتياط لكن التحقيق فى الكل عدم المرجحية لما ذكرنا فى الاصل من
عدم تعقل المرجحية بناء على كون اعتباره من باب التعبد لا الظن فان جريان
الاصل يتوقف على تكافؤ الدليلين وتساقطهما فان من الواضح البين ان ما
ذكر من اولوية دفع المفسدة او اولوية الحظر او الوجوب على الاباحة ايضا كالاصل
لا مجرى لها الا بعد فرض تكافؤ المتعارضين وتساقطهما من البين بل هى اسوء
حالا من الاصول لانها ربما تفيد الظن بالحكم الواقعى ولذا ربما قيل بكون حجيتها
من باب الوصف لا التعبد بخلاف ما ذكر مما يرجع الى مجرد الاحتياط والاستحسان
فانه لا يفيد من الظن وقوة الدليل شيئا وبالجملة اذا تبين لك عدم صلاحية
ذلك للمرجحية تعلم عدم العبرة بها اصلا بخلاف الاصول فان الاصول لمكان
كونها حجة مستقلة تكون مرجعا بعد تساقط الدليلين بخلاف ما ذكر من الامور
التى علمت رجوعها الى الاحتياط الغير الواجب او الى مجرد الاستحسان نعم لو كان المورد
من موارد الاشتغال اتجه التمسك بمثله لكن لا من باب كونه مرجحا بل لان الاحتياط

هو المرجع ولنفرض مثالا فلو فرض ورود خبر بوجوب السورة فى الصلوة مثلا واخر بالترخيص
يمكن ان يقال بتقديم الخبر الدال على الوجوب بالاولوية المزبورة وان لم يكن المورد من
موارد الاشتغال فيتكافؤ الخبران فلا بد من القول بالتخيير كما مر هذا تمام الكلام فى
المرجح المضمونى الذى قد بلغ مرتبة الحجية واما ما لم يبلغ منه مرتبة الحجية كالشهرة الفتوائية
والاجماع المنقول ونحوهما فالكلام فيه يقع فى موارد الاول فى بيان ان هذا القسم من
المرجح المضمونى هل هو مرجح او لا بل هو مرجع وقد مر الكلام فيه مرارا من انه لا ريب فى
كونه مرجحا لاحدى الامارتين ومقويا لها لا مرجعا ومن انه لا ريب فى ان الشهرة مثلا
يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع فلا نطيل الكلام بذكره ثم انه لا بد من ان
يعلم ان الشهرة والاجماع المنقول انما يصير مرجحا لا مرجعا بناء على القول بعدم حجيتهما
واما على القول بحجيتهما فيصير نظير الكتاب والاصل فان قلنا بان حجيتهما من باب الافادة
والظن النوعى والطريقية الى الواقع فيكونان مرجحا وان قلنا بان حجيتهما من باب
التعبد فيصيران مرجعا فالكلام فيهما كالكلام فيهما فى جميع ما مر فيهما وبالجملة لا اشكال
فى كون هذا القسم من المرجح المضمونى مرجحا لما مر من الاخبار مثل قوله فان المجمع
عليه لا ريب فيه وغيره كالاصدقية على المعنى الذى ذكرناها ومن الاجماع فتوى و
عملا فان قلنا ان تحقق الاجماع على وجوب الترجيح بهذا القسم من المرجح المضمونى غير
معلوم كما يدل عليه ذهاب صاحب المدارك فيه على خلاف ما ذهب اليه السيد
فى الرياض حيث قال السيد فيه ثم ان الاشهر الاظهر نجاسة ذرق الطيور الغير
الماكول اللحم وابوالها مط الى ان قال ولعموم الحسن اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه الى ان قال خلافا للعمانى والفقيه والجعفى فالطهارة مط تمسكا بالاصل و
عموم كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر وخصوص الحسن كل شئ يطير فلا باس بخرئه وبوله
المؤيد بالصحيح عن الرجل فى ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكه وهو فى صلوته قال لا
باس الى ان قال وانكان التعارض بينه وبينه عموما وخصوصا من وجه لكن الرجحان
مع الاول للشهرة العظيمة التى هى اقوى المرجحات النصية والاعتبارية انتهى وقال

فى المدارك بعد نقله القولين والاخبار المذكورة ان المتجه القول بطهارة الزرق تمسكا
بمقتضى الاصل السليم عن المعارض المعتضد بالروايتين المتقدمتين وعمل جمع
من الاصحاب وانما يحصل التردد فى البول خاصة ان فرض وقوعه من الطير
ولا يبعد الحكم بطهارته ايضا لما بيناه انتهى فان تمسك صاحب المدارك بالاصل
فى طهارة زرق الطير الغير الماكول اللحم وفاقا للعمانى والفقيه والجعفى دون
تمسكه معهم فى نجاسته بالشهرة مشعر بعدم وقوع الاجماع على وجوب الترجيح
بالمرجحات الخارجية المضمونية التى لم تبلغ مرتبة الحجية والا كان اللازم فى هذه
المسئلة الترجيح بالشهرة والقول بنجاسته كما ذهب السيد المزبور لا التمسك
بالاصل والقول بطهارته قلت ان المحقق الاجماع على الترجيح بالشهرة ونظائرها
انما هو فى تعارض الظاهرين والنصين مثلا لو فرض صدور خبر على طبق اكرم العلما
واخر على طبق لا تكرم العلما او فرض صدور خبر على طبق اكرم زيدا العالم واخر
على طبق لا تكرمه وكان الاول فى المثالين موافقا للشهرة مثلا فيجب ترجيحه فيهما
على الاخر بالشهرة والمسئلة المفروضة ليس من هذا القبيل فان التعارض بينهما
عموم وخصوص من وجه وفى تعارض العموم من وجه فلان الاول ان الامر
منحصر فيه فى الترجيح الدلالتى الثانى انه ان لم يمكن الترجيح الدلالتى يلزم
فيه اعتبار المرجحات السندية والترجيح بها ولعل مذهب صاحب المدارك الاول كما
هو المختار ففى المسئلة المزبورة لا يمكن الترجيح الدلالتى فان عموم الحسن الاول
ا ع ف له عليه السلام اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه يقول بنجاسة زرق الطير الغير الماكول اللحم وعموم كل شيء طاهر
حتى تعلم انه قذر مع خصوص الحسن اى كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله يقول بطهارة
زرقه فيتعارضان ولا يمكن الترجيح الدلالتى لان المفروض عدم حجية الشهرة ولا عبرة
بالظن الحاصل منها فلا يقوى الشهرة طرف النجاسة حتى يحصل الوهن فى الطرف
الاخر الدال على طهارة زرقه فلا بد من التوقف والرجوع الى الاصل كما ذهب

ولا يجوز اعتبار المرجحات السندية منه

ولعل صاحب المدارك لم يكتب كتابا فى الاصول حتى يعلم مذهبه منه

فان الظن الخاص هو المعتبر عندنا فلا عبرة بالظن الحاصل من الشهرة لانه ليس من الظنون الخاصة التى يجب العمل عليها منه

صاحب

صاحب المدارك اليه فان قلت ان الشهرة تفيد الظن بان الطرف الاخر مصروف عن حقيقته
وظهوره فلا بد من القول بنجاسته فلا وجه للتوقف والرجوع الى الاصل قلت
بعد ما قلنا بعدم حجية الشهرة وعدم العبرة بالظن الحاصل منها فلا اثر للظن
الحاصل منها بكونها قرينة او كاشفة عن وجود قرينة على عدم ارادة المعنى
الحقيقى من الطرف الاخر اذ لا دليل حج على لزوم العمل بهذا الظن الحاصل من
الشهرة للقرينية وبعبارة اخرى بعد ما كان المختار فى تعارض العموم والخصوص
من وجه ان الامر منحصر فيه فى الترجيح الدلالتى ففى مورد الاجماع اعنى زرق الطير
الغير الماكول اللحم لا يمكن الترجيح الدلالتى فيجب التوقف فيصير الدليلان فى مورد
الاجماع كاللاحجة والشهرة ليست حجة عندنا لعدم كونها من الادلة المعتبرة
الخاصة كالخبر مثلا وعدم قيام دليل على حجيتها واعتبارها ان قلت ورد فى الاخبار
انها معتبرة فى مقام الترجيح قلت سلمنا لكن بعد التوقف فى مورد التعارض لا يبقى
دليلية فى الطرفين حتى يصير الشهرة مرجحا لاحدهما والظن الحاصل منها ليس حجة
مطلقا فلا يصير قرينة ولا كاشفة عن وجود القرينة ولو سلم لا يصير هذا الظن حجة
فان اصالة الحقيقة فى كل من الطرفين تعارضا فى مورد الاجماع فحصل التوقف
فلا بد من الرجوع الى الاصل فلا اعتبار بهذا الظن الحاصل من الشهرة والحاصل
ان ذهاب صاحب المدارك الى القول بطهارة الزرق تمسكا بمقتضى الاصل السليم
عن المعارض فى غاية الجودة والمتانة وذهابه فى الرياض على نجاسته مرجحا
بالشهرة لا وجه له الا ابتناء على مذهبه من حجية الشهرة عنده وبالجملة توضيح ما
ذكرنا ان الشهرة وامثالها من الاستقراء والاولوية الظنية وغير ذلك هل يكون
مرجحة للدلالة التزاما لا مثلا لو قلنا بلزوم التوقف فى تعارض العامين من وجه نظرا
الى رجوع التعارض الى الدلالة المورث للاجمال مع التساوى لو فرضنا موافقة
الشهرة لاحد الطرفين او غيرها من الظنون فعلى القول بكونه مرجحا لا بد من الاخذ به و
الحكم بتخصيص الجانب الاخر ولنفرض مثالا اخر مثلا لو كان احد المتعارضين اكرم

٢ مرجحة فيصير اما بنفسه قرينة او كاشفة عن وجود قرينة على صرف الطرف الاخر

العلماء

العلماء والاخر لا تكرم الفساق وكانت الشهرة مع الاول لا بد ان يبقى ان المراد من
قوله لا تكرم الفساق ماعدا العلماء كما انه لو كانت مع الثاني لا بد ان يبقى المراد من العلماء
ماعدا الفساق فالحق العدم بناء على القول بعدم حجية مطلق الظنون وذلك
للاصل بعد عدم الدليل على اعتبار مثله مرجحا في الدلالة نعم لو قلنا باعتبار
الامارات الظنية مط لاصالة حجية المظنة يكون المتعين ما ذكرنا من تقديم
جانب المش كما فعله صاحب الرياض لكون الشهرة مثلا ح من الادلة فضلا
عن المرجحية كما انه لو كان المدار (فانه ظن مطلق) في تعارض العامين من وجه على ملاحظة
السند كان المتعين تقديم جانب المش بناء على قوة اعتبار مطلق القوة في مقام
ترجيح السند واعلم ان الحكم بعدم المرجحية ناظر الى الشهرة في نفسها والا
فمع كشفها عن قوة احد الطرفين كما لو فرضنا انها بحيث تكشف على سبيل القطع
عن وجود قرينة ولو ظنية توجب تخصيص احد الطرفين لا ريب في وجوب
الاخذ بها ح لوقوع الاجماع على كون المدار على مجرد القوة في الدلالة ولو
كان الكشف على نحو الظن ففي الاعتماد بمثله وجهان مقتضى الاصل العدم
لان القدر المتيقن الترجيح بالقوة المعلومة دون المظنونة ثم ان دعوى ان
كل ظهور في مقام الدلالة من الظنون الخاصة حتى لو لم يكن الظهور مستندا
الى نفس الدلالة بل الى مقارنة ساير الظنون كالشهرة وغيرها كلام لا ينبغي
ان يلتفت اليه بل انما يتجه هذا الكلام بناء على القول بحجية الظن المط بل
لا يتجه بناء عليه ايضا لان الظن ح من الحجج المستقلة لا وجه لاعتباره من المرجحات
ثم انه لا بد من توضيح ما مر عند التنبيه على دفع ما قد يتوهم ان الظن الحاصل من
الشهرة الفتوائية من الظنون الخاصة المعلوم الحجية وليس مقصودنا (ابا الخصوص) التعرض
لحكم الشهرة من حيث نفي الحجية بالجملة بل المقصود ابطال توهم كونه من الظنون
الخاصة والا فلا يبعد القول بحجيتها من حيث افادة المظنة بناء على دليل الانسداد
ومنشأ توهم كونها من الظنون الخاصة من وجوه الاول ما حكي عن بعض

عند — من عدم حجية الشهرة وان الظن الحاصل منها ليس من الظنون الخاصة

الافاضل انه قال ان ادلة حجية خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقة
لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وقد حكى نظيره
عن الشهيد في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل
منه اقوى من الحاصل من شهادة عدلين والجواب ان الاولوية الظنية اوهن
بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مضافا الى ان الاولوية ممنوعة راسا
للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن بل لكونه
حاصلا من خبر العدل وان لم يف اعتباره مدخلا هذا ثم انه من العجايبات
هذا الفاضل سمى هذه الاولوية في كلامه بمفهوم الموافقة مع انه لا يطلق
الا على ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل
اولى كقوله تع ولا تقل لهما اف الثاني دلالة المقبولة المتقدمة فانه بعد
فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ
الذي ليس بمش عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله تع ورسوله
قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم حلال بين وحرام بين وشبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم
الخ بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المش بقرينة اطلاق المش
عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمش فيكون في التعليل بقوله فان المجمع
عليه الخ دلالة على ان المش مط مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في
الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي
لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان المعصوم جعل مقابله مما فيه الريب و
الجواب انه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المش وبالعكس حتى تصرف احدهما

عن ظاهره بقرينة الاخر فان اطلاق المش في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث
مختص بالاصوليين والا فالمش هو الواضح المعروف كما مر فالمراد انه يؤخذ
بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه
الا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمش في معرفة الرواية المش
والمش لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كان الرواية
المش من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى الله
والى الرسول والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث الثالث دلالة المرفوعة
المتقدمة قال زرارة جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان
فبايهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي
هما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقول اعدلهما الخ بناء على ان
المراد بالموصول مط المش رواية كان او فتوى او ان اناطة الحكم بالاشهرية
على اعتبار الشهرة في نفسه وان لم يكن في الرواية ولا معنى للاعتبار الا الاخذ
به والعمل عليه والجواب اولا انها ضعيفة السند كما مر وقد طعن صاحب
الحدائق فيها وفي كتاب الغوالي وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف
عليها في غير كتاب الغوالي مع ما هي عليها من الارسال وما عليه الكتاب
المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط
غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور
انتهى وثانيا ان المراد بالموصول هي خصوص الرواية المش من الروايتين لا
مط حكم المش اما ترى انك لو سئلت عن المرجح لاحد الكوزين فقلت ما كان اصغر
وسئلت عن اي المسجدين احب اليك قلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن
للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل صغير قصعة كان او ابريقا او غير
ذلك ومحبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر خانا كان او سوقا او بيتا
وبالجملة دعوى العموم فيما نحن فيه بغير الرواية مما لا ينبغي ان يظن مع ان قوله

يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة
الحاصلة في الرواية بان يكون الرواية مما اتفق الكل على تدوينه او روايته و
هذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به بخلاف الشهرة الفتوائية فانها مما لا
يقبل ان يكون في طرفي المسئلة فان الشهرة تفيد الظن وقيامها في طرفي المسئلة
مستلزم للتعارض بين الظنين الفعليين ولا يمكن التعارض بينهما كما في العلمين الفعليين
كما مر فتدبر ثم انه لا يجوز توجيه قوله هما معا مشهوران بامكان انعقاد الشهرة في عصر
على فتوى وفي عصر اخر على خلافها كما ربما يتفق ذلك بين القدماء والمتاخرين و
قد مر توضيحه مفصلا المورد الثاني في بيان انه اذا تعارض المرجح المضموني مع مثله كما
اذا كان احد الخبرين موافقا للاجماع المنقول مثلا والاخر موافقا للشهرة الفتوائية مثلا
فلا ريب في انهما في عرض واحد لا مزية لاحدهما على الاخر فلا بد للمجتهد من ملاحظة
المرجحين المضمونيين في انفسهما ثم العمل على طبق ما فهم فلو كان في نظره مزية لاحدهما
اللذين لم يبلغا مرتبة الحجية منه
على الاخر ولو في الجملة فيقدم ذو المزية على الاخر والا فيتساقطان راسا هذا ولكن
الانصاف ان المرجح المضموني لا يعارض مع مثله وانما يتخيل التعارض في بدو النظر اذ بعد
ما قلنا ان حجية المرجحات المضمونية من باب الظن الشخصي والاقربية الى الواقع لا
يمكن اجتماع الظنين الشخصيين من كلا المتعارضين اذ بعد ما حصل الظن الشخصي من
الشهرة مثلا فيصير الاجماع المنقول موهونا فلا يحصل منه ظن اصلا فلا يقدر للتعارض
مع الشهرة فعلم مما ذكرنا ان المرجح المضموني لا يتعارض مع مثله اصلا اذ تعارضهما
ح من قبيل تعارض الحجة واللاحجة المورد الثالث في بيان انه اذا تعارض المرجحات
الخارجية المضمونية مع المرجحات الثلثة الداخلية اعني الصدور ووجهة الصدور و
الدلالة فايهما تقدم على الاخر فنقول اما اذا تعارض المرجح المضموني كالشهرة مثلا مع الاخير
منها وذلك يكون في تعارض النص او الاظهر مع الظاهر مثلا اذا فرض انه ورد في
خبر اكرم العلماء وفي اخر لا تكرم زيد العالم وكان الاول موافقا للشهرة فيقع التعارض
بين المرجح المضموني اي الشهرة والمرجح الداخلي اعني الدلالة وكما في مثل ما لو فرض انه ورد

ونخبر اغتسل للجمعة وفي اخر ينبغي الغسل للجمعة بناء على ان الظاهر في الوجوب و
ينبغي اظهر في الكراهة وظاهر في الحرمة وان قلنا بان الشهرة حجة فيرجح على الترجيح الدلالي
وان قلنا بان الشهرة مثلا موهن للطرف الاخر فايض الشهرة مقدم على الترجيح الدلالي
لما مر في اول التعادل من انه يشترط في المرجح ان لا يكون بحيث يجعل الطرف الاخر موهونا
فانه ح لا يسمى مرجحا لان الموهون ساقط عن درجة الاعتبار وان قلنا بان الشهرة
مرجح فايض يقدم على الترجيح الدلالي لما ذكرنا سابقا من ان المرجح المضموني يكشف عن
وجود الخلل في الطرف الاخر في احد جهاته الثلثة فح الشهرة يصير كاشفا عن وجود
الخلل في الطرف الاخر اما في صدوره او جهة صدوره فاذا وقع الخلل في احد جهتيه
فلا عبرة بالدلالة فيقدم الشهرة على الترجيح الدلالي فان قلنا بعدم كونها حجة ولا موهنا
ولا مرجحا كما هو المختار لعدم الدليل على اعتبارها فان الادلة الدالة على اعتبارها
من الاجماع والاخبار انما هو في غير هذه الصورة فان المختار حجية الادلة واصالة الحقيقة
من باب الظن النوعي فح الشهرة وامثالها لا يقدر للمزاحمة للدلالة فان حجية النص والاظهر
واصالة الحقيقة فيهما باق على حالها والشهرة حجيتها غير معلوم فكيف يقدر للمزاحمة
لاقتدار ايض في مثل ما لو فرض ورود خبر سليم عن المعارض دال على وجوب اكرام
العلماء وفرض تحقق الشهرة على خلافه ومن البين انها في هذا الفرض لا يقدر للمزاحمة
للخبر السليم عن المعارض ففيما نحن فيه ايض لا يقدر للمزاحمة فيقدم الترجيح الدلالي على
الشهرة ونحوها اللهم الا ان تبلغ الشهرة مثلا مرتبة يضعف النص والاظهر مع
دلالته بحيث يجعلهما موهونا فح يقدم الترجيح المضموني على الدلالتي والحاصل انه
لو بلغ المرجح الخارجي الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض
عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور او المعتضد بالامور الخارجية الاخر
على الخاص واما اذا تعارض المرجح المضموني كالشهرة مثلا مع الاولين من المرجحات
الداخلية فهل يقدم المرجح المضموني على الصدور وجهة الصدور او بالعكس وبيان
ذلك مبني على بيان مسئلة اخرى وهي انه هل المدار في الترجيح الى مجرد الاقربية

اي حين ما تعارض مع الترجيح الدلالتي منه

لان الظن النوعي موجود فيهما والشهرة لا يليق لدفعه

٢ للمزاحمة مع العلوم الحجية كيف ولا اقتدار

لان الدلالة تابعة للسند فاذا ضعف السند فيضعف الدلالة تبعا له منه

الى الواقع والظن الشخصي ام لا بل المدار في الترجيح على الاقتصار الى المرجحات المنصوصة
من باب التعبد فان فقدت ولم توجد فيلزم الرجوع الى المرجحات الخارجية المضمونية
فان قلنا بالثاني فلا ريب في انه ح يقدم الترجيح الصدوري وجهة الصدوري على
المرجحات الخارجية المضمونية شهرة كانت او غيرها وان قلنا بالاول كما هو المختار
كما يدل عليه قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله ع واصدقهما واورعهما الى
غير ذلك مما مر فالظن المطلق والظن الخاص كلاهما في باب الترجيح متفقان على
ان المدار الى اقربية الواقع والظن الشخصي كما مر مرارا فح يكون حجية المرجح المضموني
من باب الاقربية الى الواقع والظن الشخصي لا التعبد كما ان مال حجية الترجيح بالصدور
وجهة الصدور ايض الى ذلك فح يكونان في عرض واحد فيتساويان فلا بد من
القول بالتخيير اللهم الا ان تبلغ الشهرة مثلا مرتبة يجعل الطرف الاخر موهونا و
يسقطه عن درجة الاعتبار لحصول الظن الشخصي منه دون الاخر فيرجح ح الاقوى
على الاضعف هذا ولكن التحقيق انهما اي المرجح المضموني الخارجي والمرجح الداخلي اي
الصدور وجهة الصدور ح لا يكونان في عرض واحد بل يقدم الترجيح المضموني
مط وفي جميع الموارد على الصدور وجهة الصدور مثلا اذا فرض انه ورد في
خبر صحيح اكرم العلماء وفي اخر اصح لكون راويه اعدل لا تكرم العلماء وكان الاول
موافقا للشهرة فيقدم الخبر الاول الموافق للمشهور على الخبر الثاني والدليل على ذلك انه
بعدما كان حجية المرجح المضموني من باب الاقربية ٢ والظن الشخصي دائر مدار وجوده
فكلما وجد المرجح المضموني وكان احد الخبرين موافقا له حصل الظن الشخصي معه
فيصير كاشفا عن وجود الخلل في الطرف الاخر وبعبارة اخرى اذا كان الصحيح موافقا
للشهرة فالظن الشخصي ملازم للشهرة لا يفارق عنها فتصير الشهرة كاشفة عن وجود
خلل في جهة صدور الاصح فلو فرض عدم كون الخبر الثاني اصح بل فرض كونه
صحيحا مخالفا للعامة ٢ فالشهرة يصير كاشفا عن وجود خلل في احد جهاته الثلثة
اما في صدوره او جهة صدوره او دلالته والحاصل انه حينما تعارض المرجح المضموني

اي اذا كان حجية الترجيح المضموني كالشهرة مثلا من باب الاقربية الى الواقع منه

٢ الى الواقع والظن الشخصي فالاقربية منه

اي ولا يكرم العلماء منه

٢ فح الشهرة يصير كاشفا عن وجود خلل في صدوره كما انه لو لم يكن اصح ولا مخالفا للعامة منه

مع الصدور او جهة الصدور فيقدم المرجح المضموني عليهما لعدم انفكاك الظن
الشخصي عن المرجح المضموني وكشفه عن وجود الخلل في احد جهات الطرف الاخر فلا يحصل
ح من الطرف الاخر الاقربية الى الواقع والظن الشخصي فيسقط عن درجة الاعتبار
ولا يصير حجة لان المفروض ان الحجية موقوفة على حصول الظن الشخصي وليس فليست
فلا يقدم المرجح الصدوري او جهة الصدور على المرجح المضموني اصلا وبالجملة فكما
انه اذا تعارض المرجح المضموني كالشهرة مثلا مع الصدور او جهة الصدور فيقدم
المرجح المضموني على الصدور او جهة الصدور لانه اذا حصل من الشهرة مثلا الظن
الشخصي فيصير الشهرة كاشفة عن صدور هذا الخبر الموافق لها بنفسه او صدور
مثله عن المعصوم ع وكانه يقوى الخبر الموافق للشهرة من جميع الجهات الثلاثة الصدور
(اى شهرة الخبر الموافق للشهرة)
وجهة الصدور والدلالة فيقدم ح على الاخر لان اقوائية الاخر اما من جهة الصدور
فقط او من جهة جهة الصدور فقط فلا يصير اقرب الى الواقع فكذا اذا تعارض
المرجح المضموني مع الصدور وجهة الصدور معا فيقدم المرجح المضموني ايضا مثلا
اذا كان احد الخبرين مرويا عن العادل وموافقا للشهرة وموافقا للعامة والاخر
كان مرويا عن الاعدل ومخالفا للعامة فيقدم الخبر الموافق للمش على الخبر الثاني
لان الشهرة يجعل مضمون الخبر الاول اقرب الى الواقع فيحصل الظن الشخصي منه فكانه
ح يقوى من جميع الجهات الثلثه بخلاف الخبر الثاني فانه يقوى من الجهتين الصدور
وجهة الصدور فلا يتفوق على الخبر الاول ولا يحصل منه الظن الشخصي فيتعين
تقدم الاول فان المدار في الترجيح ح اما الى الترجيح من باب الظن الخاص النوعي واما
الى الترجيح من باب الظن المطلق الشخصي او الى التخيير البدوي فالاقوال ثلثة والمختار
ان الترجيح ح من باب الظن الشخصي وان كنا من القائلين في غير باب التراجيح بالظن
الخاص وقد ذكرنا ان الظن الشخصي والاقربية الى الواقع مع الشهرة فيقدم الخبر
الاقوى من جهة اى الخبر الموافق للمش على الخبر الثاني الاقوى من جهتين اى
الصدور وجهة الصدور وبالجملة اذا قلنا بان المرجحات المضمونية مع المرجحات

اى حين تعارض المرجح المضموني مع الصدور وجهة الصدور منه

هو التخيير البدوي في التخيير والمراد من التخيير الاستمراري يعني انه بالتخيير الاولى القائل ان التخيير في اختيار احد لابد من التعارضين ولا يجوز له الخبرين بعده فيرتفع التخيير بخلاف الخبر الاخر لان التخيير ... لا استمراري فتدبر منه

الداخلية في عرض واحد بمعنى انه لا مزية للثاني على الاول فلا ريب ان المرجح المضموني
كالشهرة مثلا مقدم على الصدور وجهة الصدور منفردا او مجتمعا اذ الشهرة
مثلا يجعل مضمون الخبر الموافق لها اقرب الى الواقع فيحصل الظن الشخصي منه فكانه ح
يقوى من جميع الجهات الثلثه ويكشف عن وجود الخلل في احد جهات الطرف المقابل فان
تبين وجود الخلل في احد الجهات الثلثه فيه فينكشف عن وجود الخلل في جميع جهاته
فيقدم المرجح المضموني على الصدور وجهة الصدور فان قلت ان المرجح المضموني كالشهرة
مثلا لا يصير على المختار مرجحا للدلالة كما مر في تعارض العموم من وجه كيف وقد قلت
ذهب اليه اكثر الاصحاب من الترجيح الدلالي بالشهرة في مثل ما اذا كان احد الخبرين مرويا
عن العادل وموافقا للشهرة وموافقا للعامة والاخر عن الاعدل ومخالفا للعامة
فانك اذا قلت بالترجيح بالشهرة ح لزم الترجيح الدلالي لان الصدور وجهة الصدور
كانا محرزين فلا بد من الترجيح الدلالي وهذا مناف لمختارك هناك قلت اذا قلنا بالترجيح
بالشهرة هنا اى في المثال المفروض للاقربية الى الواقع وحصول الظن الشخصي فيصير
الطرف الاخر موهونا من جميع الجهات الثلثة فلا يبقى الصدور وجهة الصدور محرزا
لانه اذا حصل الظن الشخصي وكشف عن وجود الخلل في جميع جهاته ففي الحقيقة هذا
طرح له راسا بخلاف العموم من وجه فانه ليس من هذا القبيل فان التعارض فيه راجع
الى الدلالة المورث للاجمال فان اصالة الحقيقة في كل من الطرفين تعارضا في مورد
الاجتماع فيحصل التوقف ولا يجوز الترجيح بالشهرة لانه اذا رجح لا يصير الطرف الاخر موهونا
فيطرح الا في غير مورد الاجتماع لا اشكال في حجيته فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل واما اذا
قلنا بان المرجحات المضمونية مع المرجحات الداخلية ليست في عرض واحد بل يجب العمل بالمرجحات
الداخلية فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية من باب التعبد ثم ان لم يمكن الترجيح
بالمرجحات الداخلية فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية فلا ريب ان الصدور وجهة
الصدور مقدم على الشهرة ونظائرها واذا قلنا ان الاقربية الى الواقع والظن الشخصي انما
يكون معتبرا ولازم الاتباع اذا حصل من الدليل وبعبارة اخرى انما يكون حجة اذا استفيد

مما هو حجة بالنوع كالخبر مثلا لا مما لم يعلم حجيته بالنوع كالشهرة مثلا على القول
بعدم حجيتها نوعا كما ان هذا اى كون الاقربية الى الواقع حجة اذا استفيد مما هو حجة
بالنوع احد الاحتمالين المستفادين من الاجماع والاتفاق الظاهر من محققى اصحابنا فانهم
ذهبوا الى ان المناط فى الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر فان القوة
فى كلامهم لها احتمالان الاول ان يكون المراد منها هى القوة الحاصلة من نفس احد
المتعارضين لا من الخارج كالشهرة مثلا الثانى ان يكون المراد منها مطلق القوة
سواء حصلت من نفس الخبر ام من الخارج كالشهرة مثلا وهذان الاحتمالان نظير الاحتمالين
فى عدم الريب فان عدم الريب المستفاد من قوله يقدم ما ليس فيه الريب على ما فيه الريب
له احتمالان الاول ان يكون المراد منه عدم الريب الحاصل من نفس احد المتعارضين
الثانى ان يكون المراد منه عدم الريب مطلقا سواء استفيد من احد المتعارضين ام من
الخارج كالشهرة مثلا فح لا ريب فى ان الصدور مقدم على الشهرة ونحوها ايض وكذا
جهة الصدور لعدم حصول هذا الظن من نفس احد المتعارضين وبالجملة يقدم
المرجح المضمونى كالشهرة مثلا على الصدور وجهة الصدور لانه اذا حصل الظن
الشخصى من الشهرة فيقوى الخبر الموافق لها من جميع جهاته الثلثة ويكشف عن وجود
الخلل فى احد جهات الطرف الاخر فان قلت من الطرف الاخر ايض يحصل الظن الشخصى بصدوره
او جهة صدوره او بهما معا فيرجح على صدور الخبر الموافق للشهرة او جهة صدوره او
عليهما قلت معنى الترجيح ان يكون فى ذلك الطرف الراجح مزية يتفوق بها على الطرف
الاخر ويجعله موهونا وليس الامر فيما ذكرت كك اذ بعد حصول الظن الشخصى من
الشهرة على الواقع فيكون جميع جهاته محرزا فالظن بصدور الطرف الاخر او جهة صدوره
او بهما معا لا يصير بحيث يجعل صدور الخبر الموافق للشهرة او جهة صدوره او كلاهما موهونا
فيرجح عليه فاذا لم يكن بهذه المثابة من جهة ان الظن الشخصى احرز جميع جهات الخبر
الموافق للشهرة وكشف عن وجود الخلل فى احد جهات الطرف الاخر فيقوى ويرجح صدوره
وجهة صدوره على الطرف الاخر ايض لانه اذا كان جميع جهاته محرزا فيجعل صدور الطرف الاخر

وجهة صدوره موهونا فيرجح عليه ويصير كاشفا عن وجود الخلل فى جميع جهاته
وحاصل الكلام وخلاصة المرام ان ظاهر المقبولة تقديم الترجيح من حيث السند على
المرجح الخارجى لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر ليحصل الاقربية الى
الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان
المظنون صدق الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع و
خبر الاعدل مظنون المخالفة له فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكل الكلام فى الترجيح
بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفى احتمال التقية نفى هنا شيء وهو انه
كما يمكن الترجيح مط فى الموارد التى يمكن القول بالتخيير فيها كما فى المتباينين المتعادلين
اللذين يحتاج الجمع بينهما الى شاهدين خارجيين على ما تقدم من ان الاقوال فى
المتعارضين ثلثة اما التساقط او التخيير او التوقف هل يمكن الترجيح مطابقا
فى المورد الذى لا يمكن القول بالتخيير فيه كالعموم من وجه ام لا وبيان ذلك انه قد
ذكرنا سابقا ان الجمع على ثلثة اقسام الاول ان يكون الجمع بينهما بالتصرف فى احدهما
المعين من دون احتياج الى شاهد خارجى الثانى ان يكون الجمع بينهما بالتصرف
فى احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى شاهد واحد خارجى الثالث ان يكون الجمع
بينهما بالتصرف فى الطرفين مع الاحتياج الى شاهدين خارجيين فاما القسم
الاول من الجمع فمن امثلة العام والخاص المطلق كالنص والظاهر مثل اكرم العلما
ولا تكرم زيدا العالم ويجب الجمع بينهما بالتصرف فى العام بحمله على ان المراد منه غير
زيد من دون احتياج الى شاهد خارجى وتصرف فى النص ومن امثلة الظاهر
والاظهر واما القسم الثالث منه وذلك يكون فى المتباينين مثل اكرم العلما
والجمع لا يحصل الا بالتصرف فى الطرفين بان يحمل اكرم مثلا على الرخصة لا
الوجوب ولا تكرم على الكراهة لا الحرمة فان الكراهة تجتمع مع الرخصة فى الفعل
لكن مع الاحتياج الى شاهدين فح اذا تعادلا ولم يكن مرجح اصلا فلا بد من القول
بالتساقط او التخيير او التوقف بناء على المذاهب والاقوال واما اذا كان فى احد الطرفين

مرجح فان كان داخليا ولكن دلالتيا فلا ريب فى انه يدخل تحت القسم الاول من الجمع و
يصير من قبيل النص والظاهر فيجب الجمع بينهما وان كان داخليا صدوريا او جهة
صدورية وخارجيا ومضمونيا فلا ريب فى انه يجب الترجيح كما مر واما القسم الثانى
من الجمع فهو يكون فى العام والخاص من وجه كما فى الظاهرين مثل اكرم العلما
ولا تكرم الفساق فالجمع بينهما يمكن بالتصرف فى العلما بان يجعل المراد من العلما
غير الفساق مع الاحتياج الى شاهد خارجى ويبقى لا تكرم الفساق على عمومه
وبالتصرف فى الفساق بان يجعل المراد من الفساق غير العلما مع الاحتياج
الى شاهد خارجى فيبقى اكرم العلما على عمومه وهذا نظير اغتسل وينبغى
فى انه يحتاج الجمع بينهما الى التصرف فى احد الطرفين لا بعينه اما حمل
الامر على الاستحباب فيجمع مع ينبغى وحمل ينبغى على الوجوب فيجمع مع
الامر اما المثال الاول فان لم يوجد فيه احد من المرجحات الداخلية او الخارجية
بل تعادلا فلا بد فيه من القول اما بالتساقط او التوقف ولا يجوز القول
بالتخيير اصلا لانه يلزم ح ترك العمل باحدهما راسا حتى فى غير مورد الاجتماع
وذلك باطل جدا وان وجد فيه احد من المرجحات الداخلية او الخارجية
فهل يجب الترجيح به ام لا وجهان الاول انه يجب الترجيح به كالمتباينين للاخبار
المتقدمة الدالة على لزوم الترجيح مط بالاعدلية ومخالفة العامة والشهرة
وغيرها وفيه انه اذا كان الترجيح لازما يلزم اخذ احد السندين مع ظاهره
وترك سند الاخر الثانى انه يجب التوقف والقول بالتصرف فى احد الظاهرين
لا بعينه اذ بعد دلالة ادلة الاعتبار على تصديق سندهما وتعارض الاصلين
لا بد من القول بالتوقف والرجوع الى الاصل فان قلت لم لا يصير العموم من وجه
كالمتباينين فى انه اذا تعادلا يلزم التساقط او التوقف والتخيير واذا وجد فى احد
الطرفين مرجح داخليا كان او خارجيا يجب الترجيح قلنا ان فى المتباينين اذا وجد
المرجح يصير الامر دائرا بين طرح احد السندين وبين رفع اليد عن كلا الظاهرين

اى العموم من وجه مثل اكرم العلما ولا تكرم الفساق منه

ولا ريب ان رفع اليد عن احد السندين والقول بالترجيح اولى من طرح كلا
الظاهرين ورفع اليد عنهما بخلاف ما نحن فيه فان الامر هنا دائر بين عدم الترجيح
ورفع اليد عن احد الظاهرين لا بعينه وبين الترجيح ورفع اليد عن احد السندين
ومن البين ان الاول اولى من الثانى اذ لو قلنا بوجوب الترجيح هنا ايضا كالمتباينين
يلزم عدم العمل بالمرجوح اصلا حتى فى غير مورد الاجتماع وهذا مناف لادلة
الاعتبار الدال على اخذ السندين فان قلت نقول بالترجيح فى مورد الاجتماع
فقط لا فى مورد الافتراق ايضا قلنا ان هذا مستلزم للتفكيك وهو خلف جدا
هذا واما المثال الثانى الذى هو نظير العموم والخصوص من وجه فيمكن ان نقول انه
كالمتباينين فى انه اذا وجد فى احد الطرفين احد المرجحات داخلية كانت او خارجية
كان يكون وجوب الغسل مشهورا مثلا فيجب الترجيح ح لا التوقف وبالجملة حاصل
الكلام انه ربما يفصل فى المسئلة بين ما اذا كان لكل من المتعارضين مورد
سليم عن التعارض كما فى العامين من وجه حيث ان الرجوع الى المرجحات السندية
فيهما على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح فى مادة الافتراق ولا وجه له والترجيح بها
فى خصوص مادة الاجتماع التى هى محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع
العمل به فى مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية وبين ما اذا لم يكن
لهما مورد سليم كاغتسل وينبغى فيطرح الخبر المرجوح راسا لاجل بعض المرجحات
لكن الاستبعاد المذكور فى الاخبار العلاجية انما هو من جهة ان بنا العرف فى
العمل باخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض فى صدور العامين من
وجه من حيث مادة الاجتماع ومادتى الافتراق واما اذا تعبدنا الشارع بصدور
الخبر الجامع للشرايط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض والذى
ينبغى ان يعلم هنا هو انه ان المراد من موافقة الاصل ومخالفته فى باب تعارض
الاحوال ماذا حتى نعلم انه لم ياخذون موافقة الاصل ويقدمونه على المخالف
له اذا لم يدل دليل على اخذ المخالف له فنقول ان المراد من موافقته موافقة صالة

العدم ونحوها بمعنى انه اذا كان احد المتعارضين موافقا للاصل فيؤخذ ولا
محذور بخلاف ما لو اخذ المخالف له من دون داع ومرجح فانه لا ريب في انه محذور
اذا علمت هذا فنقول ان الامر في المتباينين دائر بين الطرح اى طرح احد السندين
وبين التخيير ولا يمكن الجمع ولهذا اذا وجد فيه احد المرجحات الداخلية او الخارجية
يجب الترجيح بخلاف العموم من وجه فان الامر فيه منحصر في الجمع اى اخذ السندين
لا ان الامر فيه دائر بين الطرح وبين التخيير ولهذا اذا وجد فيه احد المرجحات
مطلقا لا يجب الترجيح وبيان ذلك انه نحن مع الخصم متسالمان في انه لا بد في المتباينين
من رفع اليد عن احد الظاهرين وطرحه اما في ضمن الجمع والتصرف في كلا الظاهرين
او في ضمن طرح احد السندين او في ضمن التخيير ومن البين ان الطرح فيه اولى
من الجمع لانه اذا قلنا بالطرح يلزم الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة
وهو طرح احد السندين فان الظهور تابع للسند فاذا زال السند يزول الظهور
معه بخلاف ما اذا قلنا بالجمع فانه يلزم ح الارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين
لانه يلزم التصرف في كلا الظاهرين ورفع اليد عنهما ومن الواضح ان محذور
الارتكاب على خلاف الظاهر من وجه اولى من محذور الارتكاب به من وجهين
فثبت ان الطرح فيه اولى من الجمع وليس كذلك العموم من وجه فانا مع الخصم متوافقان
في انه لا بد فيه من الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة لانا اذا قلنا بالجمع
يلزم طرح احد الظاهرين وان قلنا بالطرح او التخيير يلزم طرح احد السندين ومن
البين ان الجمع فيه اولى من الطرح فان قلت ان هذا بعينه نظير ما تقدم في التقية
من انه اذا اخذت لاجل الاعتبار خبر العدل المخالف للعامة وحملت خبر الاعدل
الموافق للعامة على التقية ففي الحقيقة طرحته راسا ولم تعمل بهما ولم تجمع بينهما الا انه
اذا اخذت سندهما وتصرفت في ظاهر احدهما بان اخرجته عن ظاهره وقلت ان
المراد من لا تكرم الفساق مثلا عدم الاكرام في مورد الافتراق واما في مورد الاجتماع
فيجب اكرامه ففي الحقيقة ان هذا طرح له وليس بجمع فنحن وانت في غير مورد الاجتماع

متسالمان بتصديق السندين والعمل بهما واما في مورد الاجتماع فنحن نقول بالطرح
وانت تقول بالجمع وليس معنى هذا الجمع الذي انت تقول به الا الطرح هذا في العموم
من وجه وكذا الكلام في نظائره من نحو اغتسل للجمعة وينبغي الغسل للجمعة بناء
على ان اغتسل ظاهر في الوجوب وينبغي ظاهر في الاستحباب فانهما متسالمان في الدلالة
على مطلق الرجحان فاذا صدقت سندهما لاجل الاعتبار وجمعت بينهما ورفعت اليد عن ظاهر
احدهما ففي الحقيقة طرحت احدهما ولم تكن اخذا لسندهما العدم اثبات الحركة والسكون على
طبقهما قلت ان فائدة الجمع واخذ السندين لا تنحصر في اثبات الحركة والسكون على طبقهما
بل يمكن ان يكون الفائدة في اخذ السندين هو التوقف والاجمال وامكان الرجوع الى الاصل
الموافق لاحدهما فان هذا هو الفائدة في الجمع بينهما فيما نحن فيه ثم انه من جملة تعارض
الخبرين الذين بينهما عموم من وجه قوله افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة وقوله
صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام فالاول يقتضي تفضيل
فعل النافلة في البيت على المسجد المدينة ومسجد الحرام والثاني يقتضي تفضيل فعلها في
مسجده على البيت لعموم قوله فيما عداه فمادة الاجتماع صلوة النافلة في مسجد النبي
فان الخبر الاول يقول انها فيه مرجوح ووقوعها في البيت افضل والخبر الثاني يقول
بالعكس فيتعارضان ومادة الافتراق من الطرف الاول صلوة النافلة في غير مسجد النبي
من الاماكن مسجدا كان او سوقا او خانا او غير ذلك فان الخبر الاول يقول انها مرجوح
وكونها في البيت افضل والثاني ساكت عن حكم ذلك ومادة الافتراق من الطرف الثاني
صلوة الفريضة في مسجد النبي فان الخبر الثاني يقول انها فيه افضل من اتيانها فيما عدا
الا المسجد الحرام والخبر الاول ساكت عن حكم ذلك فقيل بترجيح الخبر الاول لان حكمة اختيار
البيت على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل
مع المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في
الصحة وحصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى
الجمع بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على

الفريضه وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الريا من الفريضه
وهذا هو الاولى وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول
ماذكره هذا القائل في وجه ترجيح خبر الاول ليس من الترجيح في شئ اذ ليس معنى
للجمع سوى ماذكره فلا احتياج الى رد ماذكره الى الجمع بل ماذكره عين معنى الجمع
فانه اذا اختار البيت على المسجد للبعد عن الريا المؤدى الى حبط الاجر بالكليه
فقد جمع بينهما وعمل بكل منهما من وجه لانه حمل عموم فضيلة المسجد على الفريضه
وعموم فضيلة البيت على النافلة وقد فرق الفاضل القمى ره بين المقامين بما مضمونه
ان في الاول ترجيح الخبر الدال على فعل النافلة في البيت وبطرح دلالة الخبر الثاني
على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدى وفي الثاني لم يطرح تلك
الدلالة بل خص عمومها بامر خارجى وحمل قوله صلوة في مسجدى على ارادة
صلوة فريضة والامر الخارجى وهو عدم مزاحمة الريا للفريضه غالبا فهو قرينه
على انه اراد منها صلوة الفريضه اقول قوله قده وبطرح دلالة الخبر الثاني الخ فيه
ان بطرح دلالته ايضا يحصل الجمع فلا يسمى هذا ترجيحا فكما اذا لم يطرح تلك الدلالة
بل خص عمومها بامر خارجى وحمل قوله صلوة في مسجدى على ارادة صلوة فريضة
يحصل الجمع ويسمى جمعا لا ترجيحا كذا اذا طرح دلالة الخبر الثاني على استحبابها
في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدى يحصل الجمع بينهما ولا يسمى هذا ترجيحا فح
يرجع مآل المقامين الى شئ واحد فالاولى ان يقول بدل قوله وبطرح دلالة
الخبر الثاني الخ ويطرح سند الخبر الثاني الدال على استحبابها في المسجد الخ حتى
يصح اطلاق لفظ الترجيح عليه دون الجمع وان كان هذا مستلزما للتفكيك
لانه يلزم ح طرح سند الخبر الثاني في مورد الاجتماع دون الافتراق هذا مع
ان مراد هذا القائل من رد المقام الاول الى الجمع الجمع بين الخبرين من دون ملاحظة
الامر الخارجى فقول الفاضل القمى وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها
بامر خارجى الخ مناف لمراده لان مراده الجمع بينهما من دون ملاحظة المرجحات الخارجيه

اى طرح سند الخبر الثاني في مورد الاجتماع منه

وكيف

وكيف كان فالجمع بين الدليلين ح ابقا احد العامين من وجه على عمومه
وهو الخبر الاول وبتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدى بالفريضه بامر
خارجى لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور من انه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم
الاخر باولى من العكس فعلم مما مر امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل
في الجملة ثم انه وان وردت روايات في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بمضمونها
بعض الاصحاب في بعض مولفاته ولم تكن القرينة المزبورة مما يعتمد عليها الا
ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل ثم ان جميع مامر كله
انما هو بناء على القاعدة والاصل في العموم من وجه ونظائره واما بناء على الاغماض
عن القاعدة والرجوع الى الاخبار فالذى يدل عليه الاخبار انه يجب الترجيح
بالمرجحات الداخليه والخارجيه مط سواء كان في المتباينين او العموم من وجه
كما يدل عليه لفظ بايهما اخذ مثلا فان قلت ان لفظ بايهما اخذ ظاهر عن سؤال
حال تعارض الخبرين من حيث الصدور كما في المتباينين لا عن حال
التعارض من حيث الدلالة كما في العموم من وجه قلت يمكن ان يجاب بان ظاهر
السؤال وان كان عن حال التعارض من حيث الصدور لا الدلالة الا ان المراد من
التعارض من حيث الصدور هو التعارض الذى في العرف يسمى تعارضا من حيث
الصدور واذا كان كذلك فالعموم من وجه وان كان التعارض فيه من حيث الدلالة
الا انه في العرف يصدق عليه انه تعارض من حيث الصدور
فانا نرى انه اذا راى اهل العرف في مورد الاجتماع
التعارض يقولون ماندرى ان الصادر عن المعصوم هل هو اكرم العلماء او لا تكرم
الفساق وكيف كان الترجيح بالمرجحات مط في العموم من وجه مشكل وما نرى من
الفقهاء في ابواب الفقه في العموم من وجه من انهم يرجحون بالمرجحات في اكثر
الموارد فانما هو من جهة الترجيح من حيث الدلالة فان اكثر تلك الموارد اما من قبيل
النص والظاهر او من قبيل المجمل والمبين او الظاهر والماول الى غير ذلك من المرجحات

اى بان مجاب الداخليه او الخارجيه

الدلالية

الدلالتية وبالجملة ان هذا الجواب المتقدم اى القول بان الفايدة فى اخذ السندين
انما هو الاجمال انما يصح فى العموم من وجه ويفيد فى مثل ما لو فرض كون احد
الخبرين متواترا دون الاخر فاذا اخذ سند الاخر لادلة الاعتبار وحصل الجمع بين
السندين باخذهما فح يكون فائدة الجمع ثبوت الاجمال فى الخبر المتواتر فهذا يمكن
ان يكون ثمرة فى الجمع فتد واما فى نظائر العموم من وجه فلا يمكن ولا يعقل ان
يكون الفائدة فى الجمع هى الاجمال لان احد الخبرين ليس مقطوعا كالخبر المتواتر
حتى يكون الاجمال مثمرا بل الخبران متساويان فاذا كان اخذ سند هذا موجبا
لرفع اليد عن ظاهر الاخر وقبول سند الاخر موجبا لرفع اليد عن ظاهر هذا
الخبر ففى الحقيقة ان هذا طرح لاحدهما وليس بجمع اذ قبول سند اغتسل مثلا
مورث لاجمال ينبغى وقبول سند ينبغى مورث لاجمال اغتسل فليس فى الجمع بينهما
ثمرة فتد والحاصل انا نقول الحكم فى المتباينين اما الترجيح او التخيير لا الجمع و
فى العموم من وجه ونظائره الجمع او التوقف والاجمال لا الترجيح او التخيير لكن التحقيق
انه يمكن ان نقول بالتفصيل بان نختار فى العموم من وجه الجمع والتوقف والاجمال
والرجوع الى الاصل تارة واخرى الترجيح او التخيير وبيان ذلك انه اما فى المرجحات
الداخلية فلانه اما ان نقول بان حجية صدور الاخبار من باب التعبد فح فى مورد
التفارق نعمل بهما معا وفى مورد الاجتماع نقول بالترجيح بمخالفة العامة والاعدلية
مثلا فان قلت ان هذا مستلزم للتفكيك قلت ان هذا التفكيك لا مانع من المصير
اليه اذ هذا ليس الا نظير الحكم بالزوجية باقرارها مع عدم الحكم بكون الزوج
الذى اقرت بزوجيته زوجا لها اذا انكر كونه زوجا فكما ان التفكيك هنا بناء
على الظاهر لا يضر وان كان فى الواقع اذا كانت زوجة لا بد من كونه زوجا ايضا فكذلك
فيما نحن فيه لا يضر التفكيك بناء على الظاهر وان كان الحكم فى الواقع واحدا فبعد ما
دل ادلة الاعتبار على تصديقهما ففى مورد التفارق نعمل بهما وفى مورد الاجتماع نقول
بالترجيح او التخيير واما ان نقول بان حجيته من باب الظن النوعى فح فى مورد التفارق

ايضا نعمل بهما وفى مورد الاجتماع نقول بالتوقف والاجمال ويمكن ان نقول بالترجيح
بهما مثلا او التخيير لاخبار الترجيح والتخيير واما ان نقول بان حجيته من باب
الظن الشخصى فح فى مورد التفارق ايضا نعمل بهما اذا حصل الظن الشخصى
بهما معا وفى مورد الاجتماع يحصل الاجمال والتوقف ولا يجوز الترجيح بها
هذا فى العموم من وجه واما نظائره كاغتسل وينبغى فلا بد فيه من القول
بالترجيح او التخيير كما مر واما فى المرجحات الخارجية المضمونية فان قلنا
بالترجيح او التخيير فى المرجحات الداخلية مطلقا فلا ريب فى انه لا بد من القول بالترجيح
او التخيير فى المرجحات الخارجية ايضا لما مر سابقا من ان المرجح المضمونى
يكشف عن وجود الخلل فى احد جهات الطرف الاخر فيصير الخبر الموافق للشهرة مثلا
اقوى من الاخر اما من حيث السند واما من حيث جهة الصدور فتد وان لم
نقل بالترجيح او التخيير بالمرجحات الداخلية فح ان قلنا بان الشهرة مثلا موهنة
للطرف الاخر فلا بد من الترجيح بالمرجحات المضمونية لانه اذا كانت موهنة فيسقط
الطرف الاخر عن درجة الاعتبار والحجية وان لم نقل بكونها موهنة فلا يخلو اما
ان نقول بان حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد العقلائى ففى مورد
التفارق ايضا نعمل بهما اذ حصول الشك فى الرفع عن اى الظاهرين لا يمنع من
العمل بهما وهذا ليس الا نظير ما لو امر المولى عبده بشىء فلو لم يعمل العبد بما امره
المولى لحصول الشك له فى مراد المولى عد عاصيا وذمه العقلاء وفى مورد الاجتماع
نقول بالتوقف والاجمال والرجوع الى الاصل اذ تعبد العقلائى فى كلا الطرفين
موجود فلا يمكن القول بالترجيح او التخيير فتد واما ان نقول بان حجيتها من باب
الظن النوعى ففى مورد التفارق ايضا نعمل بهما وفى مورد الاجتماع نقول بالتوقف
والاجمال او بالترجيح او التخيير كما مر واما ان نقول بان حجيتها من باب الظن الشخصى
ففى مورد الافتراق ايضا نعمل بهما وفى مورد الاجتماع نقول بالتوقف والاجمال
وبالجملة ان قلنا بان بناء حجية اصالة الحقيقة والاصول اللفظية على التعبد

بمعنى ان اصل عدم القرينة حجة ما لم يعلم القرينة بخلافه سواء حصل الشك في
مفاده او الظن بخلافه ام لا فعلى هذا كان مدار الحجية في كلا الطرفين فكيف
يمكن اعتبار الترجيح بالاقربية الى الواقع التي لا تناط الحجية بها الا اذا بلغ الظهور
حد الوهن بمعاضدة المرجح فكان خارجا عن الحجية والا فلا وجه لترجيح الاصل
بامارة الواقع كما لا يمكن ترجيح احد الاصلين المتعارضين بالمرجحات الكاشفة
عن الواقع نعم لو قلنا بحجية اصالة الحقيقة من باب الظن الشخصي او النوعي فلا
بعد في تقوية احد الدليلين وترجيحه بالمرجحات الخارجية المضمونية ولكن
الثاني ايض محل النظر حيث كان مدار الحجية على ما من شانه افادة الظن لو خلي و
طبعه كما ان الاول يوجب اسقاط الطرف المقابل عن اصل الحجية كما هو ظاهر
وبالجملة لا بد من ملاحظة المدار في حجية اصل الحقيقة في الحقايق والعمومات
والمطلقات عند معارضتها بمثلها وحصول الظن بالتجوز والتخصيص والتقييد
من المرجحات الخارجية وتنقيح الكلام في ذلك يفيد فايدة عظيمة في الفقه
ومن موارده مسئلة الزرق لطير الغير الماكول اللحم والامر في هذه المسئلة الاصولية
مشكل اذ الحكم بالترجيح بالشهرة مثلا او التوقف والاجمال لا يخ عن قوة فذهب
السيد في الرياض بنجاسة زرق الطير الغير الماكول اللحم وبوله للشهرة وذهب صاحب المدارك
الى طهارته للاصل مشكل فالمراد ان هذه الاحتمالات هل خطر ببالهما وتوقفا
من اجلها ثم وجد كل واحد منهما دليلا ما صار اليه فحكم به اولا بل ذهبا الى ما ذهبا
اليه من دون التفات الى ما ذكرنا من الوجوه والاحتمالات هذا في العموم من وجه
واما نظائره فلا بد فيها من القول بالترجيح او التخيير كما مر هذا تمام الكلام في احكام
الترجيح عند تعارض الدليلين مع وجود احد المرجحات الداخلية او الخارجية
في احد الطرفين وقد مر الكلام في مفهوم ومصداق كل واحد من المرجحات الداخلية
والخارجية ولا باس بذكر حاصله فنقول اما المرجح السندي فمفهومه ما يقوي ويجعل سند
احد الخبرين اقرب الى الصدور عن المعصوم ع م ومصداقه كثير كالاعدلية والافقهية و

الاصدقية الى غير ذلك من المرجحات السندية التي تقدم ذكرها واما المرجح الجهة
الصدوري فمفهومه ما يكون احد المتعارضين اقوى من الاخر لاحتمال كون الاخر صادرا
على نحو ليس المراد منه بيان الحكم الواقعي ومصداقه ليس في ايدينا الا التقية وقد
مر مفصلا ان المراد من مخالفة العامة مخالفة جميعهم او اكثرهم ولا باس بان نذكر
مثالا وهو انه في وطي الدبر مطلقا لزوجة كان او امة طائفتين من الروايات احدهما
تدل على الجواز وثانيهما تدل على الحرمة اما التي تدل على الجواز فكثيرة فهي الصحيح
الرجل ياتي امراته في دبرها قال ذلك له قال قلت فانت تفعل ذلك قال انا لا
نفعل وفي رواية اخرى عن رجل اتى اهله من خلفها قال هو احد المايتين فيه
الغسل وفي اخرى عن الرجل ياتي المراة في دبرها قال لا باس به واما التي تدل على
الحرمة ففي خبر ورد النهي عنه وفي اخر محاش النساء على امتي حرام فالاول مخالف لما
عليه جميع العامة الا مالكا والثاني اعني الخبرين الدالين على الحرمة موافق للتقية
فيقدم الاول ويرجح على الثاني ويحمل الثاني على الكراهة هذا مع ان الجواز على
كراهية هو المش بل المجمع عليه مضافا على اعتضاده بالاصل وربما يؤيد الجواز بقوله تع
هؤلاء بناتي هن اطهر لكم فانهم كانوا يشتهون الادبار يعني هن الطف لكم فعلا
واقل فحشا اي ادبارهن فعرض عليهم التزويج ازواجهن ودعاهم الى الحلال دون الحرام ويؤيده
ما عن التهذيب للعياشي عن الرضا ع انه سئل عن اتيان الرجل المراة من خلفها قال
احلته اية من كتاب الله قول لوط هؤلاء بناتي هن اطهر لكم وقد علم انهم لا يريدون
الفرج فيرجح القول بالجواز على القول بالمنع اذ اخبار الجواز مخالفة لما عليه جميع
العامة الا مالكا لكن مع الكراهة الشديدة فت واعلم انه لا دلالة على ما قيل في
قوله تع فاتوا حرثكم انى شئتم على احد القولين كما ظنه الفريقان فاستدل القائلون
بالجواز بان كلمة انى للتعميم في المكان وفيه انها قد تاتي بمعنى كيف واذا وقع فيها الاحتمال
فلا بد من سقوط الاستدلال جدا واستدل القائلون بالتحريم بانه تع جعلهن حرثا
من حيث انه يحصل الولد منها تشبيها بالزرع وفيه منع كون الحرث انما يؤتى به

للزرع فقط بل يجوز اتيانه لغيره ايضا سيما مع ملاحظة انى الدالة على التعميم
فتلخص مما ذكرنا انه لا يمكن ان يستدل به على كل واحد مما اختاره الفريقين جدا لو تفصيل
الكلام وتوضيح المرام ان حجة القول بالجواز مستدلا بالاية ان كلمة انى للتعميم فى المكان
بمعنى اين وهو يستدعى تعدد الامكنة نحو اجلس اين شئت وانى شئتم فتكون الاية
دليلا على جواز الاتيان فى الدبر ليتحقق تعدد المكان ويؤيد هذا ما روى عن
ابن عباس من ان سبب نزول هذه الاية من فعل عمر ذلك فانه جاء الى رسول الله
صلى الله عليه واله فقال هلكت وحكى وقوع هذا الفعل منه فنزلت وفيه
ان كلمة انى وان وردت بمعنى اين المفيدة هنا لعموم المكان لكنها وردت بمعنى كيف
ايضا كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام ومع هذا فتكون مشتركة بين المعنيين فلا
تدل على المطلوب لان عموم الكيفية لا يوجب تعدد الامكنة بل تعدد الهيئات
الشاملة لاتيانهن من قبل ودبر فى القبل كما ورد فى سبب النزول على ما سيأتى والمشترك
لا يحمل على احد معنييه بدون قرينة والقرينة هنا اما منتفية عن هذا المعنى
او موجودة فى الطرف الاخر وهى الحرث المقتضى للزرع وقوله تعالى وقدموا لانفسكم
فان المراد منه على ما قيل طلب الولد وقوله عز وجل فأتوهن من حيث امركم الله فان
اية الحرث وقعت بعدها كالمبينة لها ويؤيد ما ذكرنا قول الصادق انى شئتم اى متى
شئتم فى الفرج وان ورد عنه ايضا انى شئتم اى على ما شئتم بدون تقييد بالفرج لكن الاول
مبين لاطلاق الثانى فتم وحجة القول بالتحريم مستدلا بالاية ايضا ان الله تعالى جعلهن
حرثا والحرث مما يؤتى به للزرع فمعنى انى شئتم اى اى جهة شئتم بعد ان يكون المأتى
به واحدا وهو موضع الحرث والسر فى التخيير فى الجهة اى اتيان المرأة من قبلها فى
قبلها ومن دبرها فى قبلها ما روى فى سبب النزول ان اليهود قالوا من اتى امرأته من دبرها
فى قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال كذبت اليهود ونزلت الاية
وفيه ان كون الحرث مما يؤتى به للزرع لا غير مم بل يجوز اتيانه لغيره كما هو الواضح
البين سيما مع ورود اللفظة الدالة على التعميم على مدعى الخصم واما رواية ابن

عباس فى سبب النزول فيهما انها معارضة بما روى من سببه ردا على اليهود و
كلاهما مرويان من طرق العامة ويزيد الثانية انها مروية من طرق الخاصة ايضا
فعن الشيخ انه روى فى الصحيح عن معمر بن خلاد قال ابو الحسن اى شىء يقولون فى
اتيان النساء فى اعجازهن فقلت انه بلغنى ان اهل المدينة لا يرون به باسا فقال
ان اليهود كانت تقول اذا اتى الرجل المرأة من خلفها خرج الولد احول فانزل الله
عز وجل نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم من خلف وقدام خلافا لقول
اليهود ولم يعين فى ادبارهن وبالجملة التعبير بلفظ المشترك يفيد حمل المشترك
على جميع معانيه على ما اوجبه الشافعى والمرتضى فانه يفيد لتسويغ الاتيان فى جميع
الامكنة والكيفيات وبهذا فسرها بعض الاجلة كالطبرسى فقال المعنى اين شئتم و
كيف شئتم فجمع بينهما لذلك قال فى المسالك ما حاصله ولما كان حمل المشترك على
معنييه او معانيه ليس مرضيا عند المحققين بقى الاشتباه فى دلالة الاية على
الطرفين فيحتاج فى اثبات المط منهما الى دليل خارجى واورد عليه فى الجواهر بان المصرح
به فى كلام ائمة اللغة ان انى للمكان فاستعمالها فى غيره مجاز لا اشتراك انتهى كلامه
رفع مقامه اقول ان صاحب القاموس من جملة اعاظم اهل اللغة وقد صرح فيه
بان انى تكون بمعنى حيث وكيف واين ويكون حرف شرط اى بمعنى ان انى قد تكون من جملة
الاسماء التى تتضمن معنى ان فنحو انى تجلس اجلس كما هو المصرح به فى المغنى فقوله بمعنى
حيث اى يدل على المكان فان حيث على ما صرح به هو فى موضع اخر منه كلمة دالة
على المكان كحين فى الزمان وتثليث اخره والاين الحين واين سؤال عن مكان فح لا يدل
انى بالمعنى الثانى اى بمعنى كيف فذهب سيبويه الى ان كيف ظرف وقال الاخفش لا يجوز
ذلك وابن مالك صدقه اذ ليس زمانا ولا مكانا ثم قال نعم لما كان يفسر بقولك على
اى حال لكونه سؤالا عن الاحوال سمى ظرفا مجازا فح لا يصير استعمالها فى غير المكان
مجازا كما زعمه بل يصير مشتركا اللهم الا ان يقال ان قاعدة اهل اللغة انهم يذكرون
المعنى الحقيقى اولا فى كل لفظ كان مستعملا انه متعددا ثم يذكرون المعانى المجازية للفظ

٧ ولم يعين

الى بالمعنى الاول والثالث اى بمعنى حيث واين الدالة على التعميم والمكان واما فح

كما فى لفظ الاصل فانه فى اللغة اسفل الشىء كما فى ق وقيل ما يبتنى
عليه الشىء على ما صرح به جماعة من علماء الاصول ولعل مرادهم المعنى الاول
على ما ذكره شارح ق يطلق على القاعدة وهى اسفل السطون ودائرة اسفله بحيث
لو توهمت مرتفعة لارتفع السطون بارتفاعها وقد يطلق على المعنى السابق اما
باعتبار الحقيقة كاصل الخزف الطين واصل الانسان التراب اى حقيقته السابقة
او باعتبار الاحوال والصفات كاصل هذا بغدادى فى اصل هذا الاسود ابيض يعنى
احواله السابقة ولا يفهم من الاخير معنى البناء وان كان يفهم من سابقيه معنى البناء
فالثالث راجع الى الثانى والرابع اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة
والاول حقيقة والنسبة بينهما عموم مطلق لانه يصدق لكل اسفل الشىء انه
مما يبتنى عليه الشىء وليس العكس كلى فيمكن ان يقال ان المعنى الاول حقيقة فقط
لان صاحب ق ذكر بعده للاصل معانى متعددة وقاعدته مع كثير من اهل اللغة
ان يذكروا المعنى الحقيقى اولا فى كتبهم ثم المعانى المجازية كما قالوا فى لفظ لا باس
بعد نزاعهم انه حقيقة فى الحرمة وحدها او الكراهة وحدها او مشترك بينهما
ان صاحب القاموس ذكر اولا ان لا باس بمعنى لا عذاب اى لا حرمة فذكره
اولا انه بمعنى لا عذاب يدل على انه مجاز استعماله فى الكراهة واما بعض اهل
اللغة كصاحب مجمع البحرين ونظرائه فبناؤهم على ذكر معانى الالفاظ حقيقة كان
او مجازا فقيه مع انه لم يثبت ذلك منهم يلتزم ان لا يكون انى بالمعنى الثالث الذى هو
للمكان معنى حقيقيا لها وهو مع انه خلاف التحقيق خلاف ما صرح به هو ايضا حيث
قال ان انى للمكان كما مر ولا يجوز ان يكون المعنى الاول والثالث لها معنى حقيقيا دون
المعنى الثانى الذى وقع فى وسطهما فلا محيص الا عن القول بانها حقيقة فى الجميع
فيصير مشتركا بين المكان والكيفية فى الجواز نقول لعموم الاشتراك عملا بالقرينتين
بل هو المتجه كما سمعته من الطبرسى لحصول القرينة بل تعددها على كل منهما
فتدبر هذا اذا لم نقل بان عموم الكيفية يقتضى التعميم فى المكان على ان المكان هو مطلق

بالنسبة الى الكيفية وخبر معمر مع موافقته للعامة معارض بما فى خبر ابى يعفور فانه
سئل ابا عبد الله عن الرجل يأتى المرأة فى دبرها قال لا باس اذا رضيت قلت فاين
قول الله عز وجل فاتوهن من حيث امركم الله قال هذا فى طلب الولد فاطلبوا الولد
من حيث امركم الله ان الله تعالى يقول نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فهو معارض
بما فيه بناء على ارادة الاستدلال بالاية فيه على ذلك لا على ان المراد بقوله من حيث
امركم الله الولد وبالجملة لا محيص للفقيه عن القول بالجواز بعد الاجماعات المحكية والروايات
المعتبرة والايات المتعددة بل العل قوله مضافا الى ما سمعت اتاتون الذكران من العالمين
وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم وان نوقش فيها دل ايضا بل وقوله الا على ازواجهم
او ما ملكت الخ ثم ان الظاهر من قوله ع فى الموثق هو احد المأتيين هو كونه كالقبل فى
جميع الاحكام حتى ثبوت النسب فلو وطئها فى الدبر واتت بولد لستة اشهر فصاعدا
الحق به الولد مع بعد قطعا وتقرير المسمى فلو طلقها بعده لزمه تمامه وحد الزانى
ان وطئ الاجنبية لا لشبهة ومهر المثل لو وطئها مع فساد العقد او المهر والعدة
فلو طلقها كانت عليها عدة الدخول بها وتحريم المصاهرة فيحرم عليه بنتها ابدا او
الاخت المملوكة جمعا الا فى التحليل فلا تحل للمطلق ثلاثا الا بالوطى قبلا بلا خلاف كما
فى ط قال لقوله حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك وهى لا تذوق العسيلة
فى دبرها والاحصان فلا يثبت له به الاحصان بلا خلاف كما فى ط ايضا فلا يحد من لا يقدر
على وطى ودبر وجته الا فى الدبر اذا زنا حد المحصن واستنطاقها فى النكاح فلا تزول به
بكارتها فيكفى سكوتها فى الرضا بالنكاح مع احتماله قيل والا فى نقض الصوم و
وجوب الغسل وقد اختلف فيهما اقول والحق مساواته للقبل فى ذلك كما حقق فى
محله قيل ولا فى الخروج عن الايلاء فانه لا يحصل الفئة الا فى الوطى فى القبل اقول
ان ذلك لان الايلاء لا يقع الا به دون الوطى دبرا ولا حاجة الى استثنائه قيل ولا
فى عدم الغسل عليها بخروج المنى من دبرها بخلاف ما لو وطئت قبلا فان فيه
وجها بوجوب الغسل الآن تعلم ان ليس فى الخارج من منيها شىء اقول يمكن ان يقال

ان الأوجه خلافه لاستصحاب الطهارة مع ان ذلك فى الحقيقة امر خارج من
احكام الوطى فلا حاجة الى استثنائه واما المرجح المضمونى فمفهومه ما يقرب مضمون
احد الخبرين الى الواقع ومصداقه قد ذكرنا انه على قسمين ما بلغ مرتبة الحجية كالكتاب
والأصل وقاعدة ان دفع المفسدة الخ وما لم يبلغ مرتبة الحجية كالشهرة والاجماع
المنقول والأولوية الظنية الى غير ذلك واما المرجح الدلالى فمفهومه ما يكون دلالة
احد المتعارضين اقوى من الاخر ومصداقه انما هو فى موردين الاول النص و
الظاهر والثانى الظاهر والأظهر اما الاول فقد عرفت انه ليس من باب التعارض
بل انما هو من باب الوارد والمورود او الحاكم والمحكوم وان شئت ارشدك الى مورد
من موارده وهو تعارض الخبرين الواردين فى النفاس بانه انه يشترط فى تحققه
خروج الدم ولا يصير الدم الخارج حال الطلق نفاسا مع رؤيته قبل خروج شئ
من الولد اجماعا ونصا ففى الموثق فى المرئة تصيبها الطلق اياما او يوما او يومين
فترى الصفرة او دما قال تصلى ما لم تلد الحديث مضافا الى الاصل فلا بد من
رؤيتها بعد الولادة او معها حتى يصير نفاسا فى الاول اجماعا كما عن جماعة وفى
الثانى على قول كما هو المختار والظاهر انه المشهور بل عن الخلاف عليه الاجماع وفى الخبر
المعتضد به وبالشهرة عن الصادق عن امرئة حامل رات الدم فقال تدع الصلوة
قال فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهى تمخض قال تصلى حتى يخرج راس الصبى
فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة الخبر خلافا للمحكى عن جماعة من اصحابنا
بالاول للاصل والموثق المزبور المعلق ترك الصلوة فيه على الولادة المتبادر
منها خروج الولد بتمامه ويحتمل ما تقدم وكيف كان يتعين حمله عليه لترجيح
النص وتقديمه على الظاهر والتكافؤ حاصل كما ذكرنا فيخصص به الاصل هذا
لكن فى تسمية هذا التقديم ترجيحا لا يخلو عن تسامح لان الترجيح فرع التعارض
وفى الحقيقة لا تعارض بينهما لان النص اما وارد او حاكم عليه كما مر فى صدر
الكتاب ثم ان ثمرة النزاع انما تظهر فى عدم بطلان الصوم كعدم وجوب الغسل بالدم

الخارج مع الجزء المفقود بعد التمام على الثانى وعدمهما على الاول واما الثانى و
ان كان قد يتخيل انه ليس من باب التعارض ايضا الا ان التامل الصادق يرشد
الى حصول التعارض بينهما فلا بد من ترجيح الاظهر على الظاهر مطلقا وقد يظهر من الشيخ
فى المحكى عن كتابيه العدة والاستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه ان الترجيح
بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر فانه قال فى العدة
واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج فى العمل ببعضها الى ترجيح و
الترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع
بها والاخر مخالفا فانه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما
اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه فان
لم يكن مع احد الخبرين شئ من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر فى
حال رواتهما فان كان رواته عدلا وجب العمل به وترك غير العدل وسنبين
القول فى العدالة المراعات فى هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر
فى اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين
فى العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم
ان كان الخبران موافقين للعامة او مخالفين لهم نظر فى حالهما فان كان متى عمل
باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل
بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الاخر وجب العمل بالخبر الذى يمكن مع العمل به العمل
بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة يدل على
صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما على الاخر فينبغى ان يعمل بهما اذا امكن ولا
يعمل بالخبر الذى اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما
جميعا لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الاخر على
وجه كان الانسان مخيرا فى العمل بايهما شاء انتهى وقال فى الاستبصار بعد ذكر
الخبر الخالى عما يعارضه وان كان هناك ما يعارضه فينبغى ان ينظر فى المتعارضين

فيعمل على اعدل الرواة في الطريق وان كان سواء في العدالة على اكثر الرواة عددا وان كان متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا وان كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا منطوقا او دليلا وكان الاخر عاريا عن ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين شاهد اخر وكانا متساويين كان مخيرا في العمل بايهما انتهى وقد يظهر هذا اى ما في العدة من تعيين الرجوع الى المرجحات المقررة مط من كلام الفاضل القمي في باب بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء قال وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وربما يلوح ما في العدة ايض من كلام بعض المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب والتحريم على الاستحباب او الكراهة لمعارضة خبر الرخصة الذي هو الاظهر زعما منه انه طريق جمع لم يظهر له اشارة في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة وبالجملة ان كلام الشيخ في الكتاب كما ترى شامل لتعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الاخذ بالنص مع ان المحكي عنه ايض انه قد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بان الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام والخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا واستدل على العمل بالخاص بما خلاصته ان العمل بالخاص ليس

وسلامة من الطريق السند وغيره كالاجتهاد منه

اى حتى في النص والظاهر منه

طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن ان يريده حكيم وان العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح لما ذكره في هذا المقام اى في باب تعارض الادلة من ان الجمع من جهة عدم ما يرجح احدهما على الاخر هذا ثم ان مختاره في احد قوليه في مسئلة الحداد في تعارض الخبرين الواردين فيه ايض مناقض صريح لما قاله في العدة وبيان ذلك انه يجب الحداد اى ترك الزينة على الزوجة الحرة المتوفى عنها زوجها ما دامت هي في العدة واما الامة فالاقوى بل المختار وفاقا للشيخ في النهاية على ما هو المنقول عنه بل المش انه لا يجب الحداد عليها مط للاصل والصحيح المروي عن الباقر ع ان الحرة والامة كلتيهما اذا مات عنهما زوجهما سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد خلافا للحلبي والشيخ في احد قوليه فيجب الحداد عليها ايض لعموم النبوي ص حيث قال ع لا يحل لامرئة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا ولا يخفى ضعفه بضعف السند بالارسال وعدم المكافات لما مر سيما الصحيح بانه مع سلامة السند والتكافؤ عام ومط فيجب الجمع بينهما بتخصيص عمومه واطلاقه به وبان اطلاقه منصرف الى الحرة لكونها المتبادرة الغالبة فلا يحصل بينهما معارضة اصلا وفي النبوي دلالة على انه لا احداد على غير الزوج مط بل مقتضاها انه محرم والاولى حمله على المبالغة في النفي او الكراهة لانه على امكان الخدشة فيه يصير اولى اما حمله على المبالغة في النفي من غير ان يتعلق به حكم او على الكراهة ان تعلق فان مثله يصلح للحكم بالكراهة كالاستحباب فمقتضى صريح كلامه في العدة من لزوم بناء العام على الخاص واستدلاله عليه بان العمل بالخاص ليس طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن ان يريده الحكيم بل عدم عده اياهما من المتعارضين اصلا وجوب تخصيص النبوي به على فرض تسليم التكافؤ بينهما مع ظهور ان قوله في احد قوليه بوجوب الحداد على الامة وعمله بعمومه ليس الا منافيا ومناقضا لما في العدة كما لا يخفى وبالجملة التحقيق ان يقال ان هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل لان الاصل

فى الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيتعرضان كالمتواترين ولا مانع من فرض صدورهما حتى يحصل التعارض ولذا لا يطرح خبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر ومرجع التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة فى الظاهر ودليل حجية النص ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام فى الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر فيتعين العمل به وتاويل الظاهر منه والحاصل ان تقديم النص على الظاهر خارج عن مسئلة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظنى السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور لكنه حاكم ومفسر على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة فى تعارض الظاهر والاظهر نظرا الى احتمال خلاف الظاهر فى كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر وامثلته كثيرة منها تعارض منطوق العام كاكرم العلما مع مفهوم الجملة الشرطية كاكرم العلما ان كانوا عدولا فالجملة الاولى من حيث المنطوق ظاهر فى وجوب اكرام جميع العلما عدولا كانوا او فساقا والجملة الثانية من حيث المفهوم اظهر دلالة فى عدم جواز اكرام العالم الفاسق فالنسبة بينهما عموم من وجه فتخصيص عموم الجملة الاولى بالجملة الشرطية اولى من تخصيص الجملة الشرطية بفاسق غير العالم بالجملة الاولى فمفهوم الشرط لكونه اظهر دلالة راجح ومقدم على منطوق العام ومنها تعارض منطوق العام كاكرم العلما مع مفهوم الغاية كاكرم العلما الى شهر فيخصص عموم اكرم العلما بمفهوم الغاية لكونه اظهر دلالة منه ومنها تعارض مثل ما لو قال كل الرمان ثم قال لا تاكل الحامض فالاول اظهر دلالة لان الرمان ليس له الا فردان حلو وحامض بخلاف الثانى فان الحامض كثير من حيث الافراد والنسبة بينهما ايضا عموم من وجه فيخصص عموم لا تاكل الحامض بكل الرمان وينبغى كل الرمان على عمومه ومنها ما لو تعارض الخبران

ومن الواضح

وكان تخصيص احدهما مستلزما لتخصيص الاكثر مثل ما لو قال اكرم العلما وكان عدد العلما الف مثلا ثم قال لا تكرم الفساق وكان عدد الفساق مائة تسعين منها عالما والعشرة الباقية جهالا فالثانى اظهر دلالة من اكرم العلما فتخصصه بالثانى ولا يلزم تخصيص الاكثر ولو خصصنا عموم الثانى بالاول وابقينا عموم الاول بحاله لزم تخصيص الاكثر بقى فى المقام شئ لا بد من بيانه وهو انه اذا ورد خبران جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين الا ان احدهما ناف والاخر مثبت فهل يلزم التوقف او ترجيح الاول على الثانى او الثانى على الاول وذلك مثل خبر اسامة بان النبى صلى الله عليه واله دخل البيت ولم يصل وخبر بلال بانه دخل وصلى اختلفوا فيه على اقوال قيل يتساويان لانه لو قدر النافى مقدما لكان مقررا للاصل وهو بعيد ولو قدر متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض ولا مرجح لاحدهما على الاخر وقيل يرجح النافى على المثبت فان المثبت وان كان مرجحا على النافى لاشتماله على زيادة علم غير ان النافى لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فايدته التاكيد ولو قدرنا تاخره كانت فايدته التاسيس وفايدة التاسيس اولى فكان القضاء بتاخره اولى فان قيل انه يلزم من تاخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه قلنا هذا معارض بمثله فانه لو قدرنا تقدم النافى فالمثبت بعده يكون ناقضا لحكمه ورافعا له فان قيل المثبت وان كان رافعا لحكم النافى على تقدير تاخره عنه الا انه رافع لما فايدته التاكيد ولو قدرنا تاخر النافى كان مبطلا لما فائدته التاسيس فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا وان كانت فايدة النافى التاكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا لحكم التاسيس وهو الباقى على الحال الاصلى وزيادة ما حصل من النافى التاكيد ولا كذلك لو كان النافى متاخرا فانه لا يرفع غير التاسيس وما لا يفضى الى رفع التاسيس والتاكيد يكون اولى مما يفضى الى رفع الامرين معا وما يقال

[illegible]

من جميع الجهات

من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على
افادته لحكم شرعي والغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع
انه غير شديد من جهة ان الحكم غير مقصود لذاته وانما هو مقصود لحكمه بكونه
وسيلة اليها وحكم الاثبات وان كان مقصودا فكذا حكم النفي فهو معارض
من جهة ان الغالب من الشرع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير
لا التغيير وعلى هذا فالحكم المقرر للنفي الاصلي يكون اولى من المغير
اقول وفساد هذا القول غير خفي بحيث لا يحتاج الى البيان سيما قوله اخيرا ان
الغالب من الشرع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير الى اخره فان وظيفة
الشرع بيان الحكم سواء كان مقررا ام لا والعلم بعد اغلبية التقرير منه علينا
فالمختار وفاقا لشيخنا البهائي وغيره انه يرجح المثبت على النافي لان النافي
قد يكون غفل فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر ولاشتمال المثبت على
زيادة العلم ولان الوجدان يحكم بان الظن الحاصل من المثبت من حيث
كونه مثبتا اقوى من الظن الحاصل من النافي من حيث كونه نافيا وان كان
قد ينعكس الامر بالاعتبارات الخارجية ولان النافي قد يبني على الاصل
ويؤيد ما ذكرنا ما اشتهر بينهم من ان شهادة الاثبات مقدمة على
النفي ويمكن ان يقال بان المثبت مطلقا وفي جميع الموارد مقدم على غيره ويؤيده تقديمهم
المثبت للشرط الاخر في استحباب الكتابة عند تفسير لفظ الخير على ما ترتيبه
بيان ذلك ان الكتابة مستحبة مع الديانة والتكسب بلا خلاف يعرف والامر
بها في الاية الشريفة مع الخير والسنة القويمة مع الدين قال الله تعالى والذين
يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وفي الموثق عن
العبد يكاتبه مولاه وهو يعلم انه لا يملك قليلا ولا كثيرا قال يكاتبه ولو كان
يسأل الناس ولا يمنعه المكاتبة من اجل انه ليس له مال فان الله تعالى
يرزق العباد بعضهم من بعض والمؤمن معان واقل مراتب الامر الاستحباب

عن تقديم الفقهاء

حيث لا يمكن حمله على الوجوب كما هنا للاجماع منا عليه بل ومن اكثر العامة كما
هو المحكي من كلام جماعة وقد يفسر الخير بهما لاطلاقه في كلام الله تعالى عليهما
اما على الاول فكما في قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره واما على الثاني فكما في قوله عز وجل وانه لحب الخير لشديد وان ترك
خيرا فيحمل عليهما بناء على جواز حمل المشترك على كلا معنييه اما مطلقا او مع
القرينة وهي موجودة لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله ان علمتم
فيهم خيرا قال ان علمتم لهم دينا ومالا بناء على ما عن الكليني انه رواه بسند صحيح
ومثلها اخرى لا انه ابدل الدين فيه بالشهادتين خاصة ولعله للاجمال الى
الظهور او التقية فيندفع ما قيل من ان استعمال المشترك في معنييه مرجوح
او مجاز لا يصار اليه نعم روي عن التهذيب عن الحلبي صحيحا عنه في الاية قال
ان علمتم لهم مالا بغير ذكر الدين ونحوها اخرى ومقتضاهما استحباب الكتابة
معه مطلقا ولو لم يكن مؤمنا ومسلما الى جواز مكاتبة العبد الكافر وهو خلاف
التحقيق بل استحبابه خلاف مذهب الاصحاب كافة كما هو المصرح به في كلام
بعض الاصحاب حيث قال اما مع عدمهما اي الديانة والتكسب او احدهما فلا يستحب
في ظاهر الاصحاب هذا مع ان الصحيحين الاولين مثبتان للوصف الاخر اي الدين
والمثبت مقدم مع قوة احتمال ورود الاخيرين للتقية كما يظهر من محكي الانتصار
حيث جعل مضمونهما مذهب فقهاء العامة ويظهر منه ان الخير في الاية هو الدين
خاصة ومقتضاه انه يستحب الكتابة مع تدينه مطلقا ولو كان عاجزا عن المال والكسب
ويشهد له الموثق المتقدم ولا يعارضه الصحيح الثاني لان ليس فيه الا تفسير الخير
في الاية بالامرين وغايته ان الامر بالكتابة في الاية انما هو مع الامرين خاصة وهو لا
ينافي ثبوت الامر بها مع الديانة خاصة ايضا في الموثقة نعم يمكن الخدشة في دلالة
الامر فيها على الاستحباب باحتمال وروده مورد توهم الحظر فلا تفيد سوى الاباحة
على الاقوى كما تقرر في محله فيستفاد منها الاباحة في هذه الصورة وعليها

المراد منه الشهيد الثاني

اكثر الطائفة وعن ط القول بالكراهة ولا يخ من الضعف ثم ان بعض المحققين
قال بانه لا يشترط الاسلم فى السيد ولا فى العبد وقيل يشترط اسلم العبد
نظرا الى ان المكاتب يؤتى من الزكوة ويتعذر هنا ولان الدين داخل فى مفهوم
الخير الذى هو شرطها ورد بان الايتاء من الزكوة مشروط باستحقاقها وهو
منفى مع الكفر كما ينتفى مع عدم حاجته اليها وان الخير شرط فى الامر المفيد
لاستحبابها لا لاصل شرعيتها فكونها واجبة او مستحبة مشروطة بالخير
لا اصل مشروعيتها بدون الرجحان هذا والتحقيق ان يق فى جواز كتابة العبد
الكافر نظرا منشأ الاختلاف فى تفسير الخير فى الاية هل هو الديانة والمال
او الثانى دون الاول والعكس فصح على الثانى دون الباقى وهذا ظاهر من ههنا
من مفهوم الاية المنع عن الكتابة مع علم الخير لا عدم الامر بها مع عدمه كما
فهمه البعض واعترض لاجله توجيه المنع بتفسير الخير بما عدا الاول والثالث فصال
ولمانع ان يمنع من دلالة الاية على المنع على جميع التفادير لان الشرط المذكور انما
وقع للامر بها الدال على الوجوب والاستحباب لا المطلق الاذن فيها ولا يلزم من
توقف الامر بها على شرط توقف اباحتها عليه والدليل على تسويغ مطلق
المكاتبة غير منحصر فى الاية انتهى ووجه ههنا ما ذكرناه بادره لا ما ذكرناه وكيف
كان فالاقوى وفاقا للمش بل كاد ان يكون اجماعا المنع وعن ط والانتصار الاجماع
عليه وهو معتضد بعدم نقل الخلاف فيه الا ممن شذ وندر من المتاخرين

المقام الرابع فى التعارض بين الازيد من الدليلين كالثلثة والاربعة مثلا
والعلاج ايض كالدليلين من حيث وجوب تقديم النص على الظاهر والاظهر
على الظاهر اذا كان التعارض من حيث الدلالة لكن هذا الحكم كبروى وقد يقع
الاشكال والخلاف فى تشخيص الصغرى كما انه قد يقع الاشكال فى تعارض الدليلين
ايض من جهة تقديم المجاز على الاضمار والاضمار عليه او عدم تقديم احدهما
على الاخر لانهما متساويان اذ الاضمار او جز وهو من محاسن الكلام والمجاز اكثر

حتى انه قيل ان اكثر اللغات مجازات فلا يقدم احدهما على الاخر او غير ذلك مما ذكروه
فى تعارض الاحوال وتفصيل الكلام ان التعارض اذا وقع بين ادلة الثلثة مثلا
فاما ان يكون كل واحد معارضا للاخر فيحصل تعارضات ثلث واما ان يكون احدهما
معارضا لكل واحد من الامرين من دون ان يكون تعارض بين الاخرين فيحصل
تعارضان وعلى اى تقدير لا يخ اما ان يكون من سنخ واحد بان يكون الكل من
باب التباين مثل ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العلماء ثم قال يستحب اكرام العلماء
فح ان وجد فى احدها احد المرجحات وجب الترجيح والا فيجرى احكام التعادل من
التوقف والتساقط او التخيير على المذاهب او من باب العموم من وجه مثل ما لو ورد
فى خبر اكرم العلماء وفى اخر لا تكرم الفساق وفى اخر يستحب اكرام بنى تميم فح فى مورد
الافتراق نعمل بالكل وفى مورد الاجتماع اعنى العالم الفاسق التميمى الذى
يعارض الكل فيه ان كان الترجيح الدلالتى لاحد الاطراف موجودا فرجحه والا فالحكم
بالتوقف والرجوع الى الاصل وقدم الكلام فيه مفصلا او من باب العموم المطلق
مثل ما لو ورد فى خبر اكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب اكرام جماعة من فسقتها
ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق منهم فح الحكم فى مثله
تخصيص العام بكل من المخصصين لان الاول عام والاخرين خاص فمقتضى ادلة
وجوب حمل العام على الخاص ذلك فلا يخ لتوهم تخصيص العام بالخاص الاول اولا
ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثانى عموما من وجه وسيجئ زيادة توضيح
لذلك واما ان يكون كل تعارض مخالفا للاخر وبعضه مخالفا دون البعض فح
فيصير الاقسام كثيرة لكن التعرض لجميع خصوصيات الاقسام موجب للتطويل
فلنقتصر الى بيان صور يحصل به ما يكون ضابطا لساير الاقسام وربما يتوهم و يوى
فى المقام ان مبنى الحكم فى كثير من الاقسام على انه هل يلاحظ النسبة فى التعارض
بين مدلول الادلة او المرادات منها فعلى الثانى لو كان احد الدليلين عاما والاخر
خاصا كما فى المثال المتقدم لا بد من التخصيص اولا ثم ملاحظة النسبة مع المعارض

الافراد الخاص كاشف عن كون المراد من العام من اول الامر التخصيص بخلاف الاول
فانه يلاحظ النسبة ح حسبما يقتضيه ظواهر الالفاظ لكن يمكن ان يناقش فيه
بانه غير متجه بعد وضوح كون المدار فى التعارض على ملاحظة المرادات فالتشاكل
ح انما هو فى تشخيص المرادات فنقول قد يقع الكلام هنا فى مقامات الاول فيما اذا
تعارض احد الادلة الثلثة للاخرين وكان كلا التعارضين من قبيل تعارض العام
والخاص من غير تعارض بين الاخرين مثل ما لو ورد فى خبر اكرم الناس وفى اخر لا
تكرم العلما وفى اخر لا تكرم الفقها فالاول يعارض الاخرين بالعموم والخصوص
ولا تعارض بينهما والتحقيق ان نقول فى مثله تخصيص العام بكل من المخصصين
لما مر ولما سيجى ولا يلاحظ الترتيب فى اخذ النسبة بان يخصص اولا باحد الخاصين
ثم يلاحظ لنسبة المعنى المخصص مع الاخر وهذا على وجهين احدهما ان يخصص
اولا بالعلما الذى هو اعم الخاصين ثم بالفقها الذى هو اخصهما وهذا لا ينافى
مع الاول لانه بعد التخصيص ايض يكون النسبة بين المخصص وهو الناس ما
عدى العلما وبين الفقها عموما وخصوصا مط فت فلا بد من التخصيص بالفقها
ايض وثانيهما ان يخصص اولا بالفقها فيكون المراد من العام ما عدا الفقها فينقلب
نسبة اكرم الناس مع الاخرى لا تكرم العلما الى العموم من وجه فان الناس
ما عدا الفقها مع العلما بينهما العموم من وجه يجتمعان فى الاصولى ويفترق الاول
فى العامى والثانى فى الفقها فلا يجوز تخصيص اكرم الناس بلا تكرم العلما بل لا بد
من ملاحظة احكام تعارض العموم من وجه وقد عرفت الوجه فى عدم ملاحظة الترتيب
انه يلزم الترجيح بلا مرجح فان نسبة كل واحد من الخاصين كنسبة الاخر اليه فتقديم
احدهما وتخصيص العام به ثم ملاحظة لنسبة المعنى الحاصل من التخصيص مع الاخر
لا شك فى كونه ترجيحا بلا مرجح بل من البين الواضح انه يجب ملاحظة نسبة مدلول
العام مع كل واحد منهما مع قطع النظر عن الاخر ولازم ذلك التخصيص بهما معا و
كون احد الخاصين اعم والاخر اخص لا يوجب ترجيحا فى التقديم على الوجه المذكور

كما لا يخفى هذا اذا كان كل واحد من المخصصين منفصلا كما فى المثال الذى ذكرناه
او متصلا كما لو قال اكرم العلما الا زيدا العالم الا عمروا العالم واما اذا كان احدهما
متصلا والاخر منفصلا مثل ما لو ورد فى خبر اكرم الناس الا الفقها او بشرط ان
لا يكونوا فقها او اكرم الناس غير فقهائهم او الناس غير الفقها ثم ورد فى خبر لا تكرم
العلما فانه لا بد ح من التخصيص بالمتصل اولا ثم ملاحظة النسبة بين المعنى الحاصل
بعد التخصيص مع الاخر فتكون النسبة ح من قبيل العموم من وجه والوجه فى
ذلك واضح اذ المخصص المتصل جزء لعنوان العام ح ومقدم على الاخر بحسب
العرف خصوصا ما كان المخصص من قبيل الوصف او بدل البعض والفرق بينه وبين
المتصلين والمنفصلين عرفا ظاهر والحاصل ان التحقيق فيما نحن فيه اى ما لو عارض
العام خاصان احدهما اعم من الاخر ولا يكون بينهما تعارض لمكان الاتحاد فى الحكم
التفصيل وهو عدم ملاحظة الترتيب عند مساواتهما فى الاتصال والانفصال لما مر
من لزوم الترجيح بلا مرجح ومن هنا يتبين فساد ما قد يتوهم ان النسبة بين دليل
الاعتبار اى اية النبأ الدالة على لزوم العمل بخبر الواحد والادلة الناهية عن العمل
بالظن مما وراء العلم عموما من وجه بتقريب ان عمومات النهى مخصصة بموارد الشهادة
فح يكون بين موارد الخبر الواحد وما وراء العلم غير الشهادة مثلا عموما من وجه اذ
التعارض يقع ح بين اية النبأ وبين الظن الغير الشهادتى فمادة الافتراق من الطرف
الاول الظن الحاصل من خبر العدل فى مقام الشهادة فان اية النبأ يدل على وجوب
العمل به والطرف الاخر ساكت عنه ومادة الافتراق من الطرف الثانى الظن الحاصل من
القياس والاستحسان والشهرة مثلا فان الادلة الناهية المخصصة بموارد الشهادة
تدل على حرمة العمل به واية النبأ ساكتة عنه ومادة الاجتماع الظن الحاصل من
الاخبار الصادرة عن العدل فى مقام بيان الاحكام الشرعية فالاول يدل على
وجوب العمل به والثانى يدل على حرمة العمل به وبعبارة اوضح قد يتوهم فى
المعارضة بين مفهوم اية النبأ القاضى بحجية خبر العدل المفيد للظن والايات

الناهية عن العمل بالظن وبقى انها مخصصة بصورة انفتاح باب العلم وبغير
الظنون التى خرجت عنها مثل البينة ونحوها فكانت النسبة على هذا العموم
من وجه وهو فاسد بل المفهوم مخصص لها مثل مخصصية صورة الانسداد و
نحوها فتدبر منصفا فانه نافع فى الفقه لكثرة موارده وقس على ذلك نظائر
ذلك كما سيجئ ذكرها ان شاء الله تع ووجوب ملاحظة الترتيب عند اتصال احدهما
بتقديم المتصل منهما على غير المتصل نظرا الى ان المتصل جزء عنوان العام عرفا
وبالجملة مقتضى القاعدة والتحقيق انه اذا عارض العام خاصان ولم يكن احدهما
متصلا بالعام فلا يلاحظ الترتيب بل العام يخصص بهما معا مط سواء كان
الخاصان لفظيين او لبيين قطعيين او مختلفين كان يكون احد الخاصين
لبيا عقليا ام غير عقلى كالاجماع مثلا والاخر لفظيا ولنفرض مثالا كما لو ورد
فى خبر اكرم العلماء ثم قام الاجماع على طبق لا تكرم النحويين ثم ورد فى خبر اخر
لا تكرم الاصوليين فحينئذ يجب تخصيص العام بهما معا ولا يجوز تخصيصه اولا
بلا تكرم النحويين حتى يصير النسبة بينهما عموما من وجه لان تخصيصه بالخاص
اللبى اولا ليس اولى من تخصيصه بالخاص اللفظى اولا فتقديم احدهما على
الاخر ترجيح بلا مرجح فان عزل المجتهد اولا بالدليل اللبى وخصصه به ثم ثانيا عثر
على الدليل اللفظى فايض تقديم احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح انه لا دخل لاطلاع
اولا باحد الخاصين ثم بالاخر فى تقديم احد التخصيصين وتاخيره نعم قد يتخيل
وتوهم بعض العلماء فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الافراد باجماع ونحوه
مع الخاص المطلق الاخر وقال النسبة بينهما عموم من وجه والظاهر انه لا يلتزم
بهذا اذا كان الخاصان دليلين لفظيين لانه لا وجه لسبق ملاحظة العام مع
احدهما على ملاحظته مع الاخر وانما يتخيل هذا فى العام المخصص بالعقل او الاجماع
لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد
المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما

لكن لا يكون احد الخاصين متصلا والاخر منفصلا منه

اى بين العام المخصص ببعض الافراد باجماع ونحوه وبين الخاص المطلق الاخر عموم من وجه منه

وضع له اللفظ وان علم عدم استعماله فيه فكان المراد بالعلماء فى المثال المزبور غير
النحويين والنسبة بينه وبين الاصوليين عموم من وجه ويندفع بان التنافى
فى المتعارضين انما يكون بين ظاهرى الدليلين وظهور الظاهر اما ان يستند الى
قرينة المراد او يستند الى وضعه وكيف كان فلا بد من احرازه حين التعارض
وقبل علاجه لان العلاج راجع الى دفع المانع لا الى احراز المقتضى والعام المذكور بعد ملاحظة
تخصيصه بذلك الدليل العقلى ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع
النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظى سواء
فى المانعية عن ظهوره فى العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وان لوحظ بالنسبة
الى المراد بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور فى ارادة العموم باستثناء ما خرج
بذلك الا بعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم الا بعد نفى احتمال مخصص
اخر ولو باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام المراد وبعضه لان الدليل المذكور
قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقى واصالة عدم مخصص الاخر
فى المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظى فلا ظهور له فى تمام الباقى حتى يكون
النسبة بينه وبين المخصص عموما من وجه ثم انه لو سلمنا انه يخصص اولا
بالدليل اللبى مط فيصير النسبة بين العام المخصص وبين الخاص الثانى عموما من
وجه فمادة الافتراق من الطرف الاول العالم الغير النحوى الغير الاصولى كالفقيه
فقط مثلا ومادة الافتراق من الطرف الثانى الاصولى النحوى ومادة الاجتماع الاصولى
الغير النحوى لكن لا يعامل مع ذلك معاملة العموم من وجه ايض فلا يحكم
بالتوقف والاجمال بل يجب تخصيص العام المخصص به ايض وبيان ذلك ان هذا
ليس الا نظير العموم والخصوص المط مثلا لو فرض انه ورد فى خبر اكرم العلماء و
فى اخر لا تكرم الفساق منهم وحصل الشك فى خصوص زيد العالم الفاسق انه
هل هو داخل تحت الثانى ومراد منه او داخل تحت الاول ومراد منه فاصالة
الحقيقة فى الثانى تدل على دخوله تحت الثانى حتى لا يجب اكرامه واصالة الحقيقة

فى الاول تدل على دخوله تحت الاول حتى يجب اكرامه نعم ان ههنا اصالة الحقيقة
فى الثانى مقدم على اصالة الحقيقة فى الاول لان الثانى نص فى الباقى اعنى
غير زيد فباصالة الحقيقة يصير نصا فى زيد ايضا فيصير حاكما على العام
فيخصصه فان قلت ان قولك هذا معارض بالمثل اذ يمكن ان يجعل الامر بالعكس
بان نقول ان الاول نص فى الباقى اعنى فى غير فساق العلماء فباصالة الحقيقة
يصير نصا فى زيد العالم الفاسق ايضا ويدخل تحت العام قلت هذا القول
بعيد عن الصواب لان زيدا اذا دخل تحت الثانى يصير حاكما على الاول فيخصص
العام بخلاف العكس فان زيدا اذا دخل تحت العام لا يمكن ان يصير حاكما على
الثانى ويخصصه فكذلك فيما نحن فيه نقول كما ان لا تكرم الاصوليين نص
فى الباقى اعنى العالم الاصولى النحوى فباصالة الحقيقة يصير نصا فى الاصولى
الغير النحوى فيخصص عموم العام المخصص الذى صار المخصص والمخصص فيه
كالعنوان الواحد به وبعبارة اخرى يخصص العام الغير النحوى بلا تكرم الاصوليين
فيحرم اكرام الاصولى الغير النحوى فان قلت فلم لا تجعل فى جميع موارد العموم
من وجه الامر كذلك بان نقول ان لا تكرم الفساق مثلا نص فى الباقى وباصالة
الحقيقة يصير نصا فى زيد العالم الفاسق ايضا فيخصص عموم اكرم العلماء به
فح لا يجب التوقف والاجمال فى مورد الاجتماع والرجوع الى الاصل بل الخاص
حاكم على العام فيخصص به فيحرم اكرام زيد المذكور قلت فرق بين ما نحن فيه
وبين مطلق العموم من وجه فان مطلق العموم من وجه الظهور فى كلا الطرفين
موجود من حيث اللفظ ففى مورد الاجتماع يحصل التوقف والاجمال ولا يجوز
تقديم احد الظاهرين على الاخر لانه مستلزم للترجيح بلا مرجح بخلاف ما نحن
فيه فان الظهور فى الخاص اعنى لا تكرم الاصوليين من حيث اللفظ بخلاف
الظهور فى العام اعنى اكرم العلماء الغير النحويين فان الظهور فيه حاصل من
الدليل اللفظى اعنى اكرم العلماء ومن الدليل اللبى اعنى لا تكرم النحويين فالظهور

الذى فى الخاص ليس مساويا للظهور الذى فى العام اذ الظهور اللفظى مقدم
على الظهور الحاصل من اللفظى واللبى فلا يجب التوقف والاجمال بل باصالة
الحقيقة يصير الخاص نصا فى مورد الاجتماع اعنى الاصولى الغير النحوى فيجب
تخصيص العام بالخاص لانه حاكم على العام ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان
اصالة الحقيقة انما تجرى فى اللفظ فقط والمفروض ان العام هنا ليس لفظا فقط
بل انما هو مركب من اللفظ والدليل اللبى الذى هو المعنى وبالجملة اذا تعارض دليلان
وكانت النسبة بينهما العموم المطلق كما لو فرض انه ورد فى خبر اكرم العلماء وفى
اخر لا تكرم الاصوليين وشك فى فرد من افراد الخاص كزيد انه هل هو داخل
عموم الخاص او داخل تحت عموم العام فقد ذكرنا انه يحكم بدخوله تحت عموم
الخاص لاصالة الحقيقة وعدم القرينة فيحكم بحرمة اكرام زيد الاصولى ولا يمكن
ان يغالط فيه بوجهين الاول انه لو حصل الشك فى زيد المزبور وتعارض ظاهر
العام مع ظاهر الخاص واصالة الحقيقة فى العام مع اصالة الحقيقة فى الخاص
فلا يجوز الحكم بدخوله تحت عموم الخاص اذ الحكم بدخوله تحت عموم الخاص ليس
باولى من الحكم بدخوله تحت عموم العام فلا بد من التوقف فى زيد المزبور و
الرجوع الى الاصل والجواب عن ذلك ان اصالة الحقيقة فى العام وكون ظاهره
مرادا كان مشروطا بعدم وجود القرينة على عدم ارادة المعنى الظاهر من العام
والمفروض ان القرينة موجودة فباصالة الحقيقة فى الخاص اى باصالة عدم
القرينة يحكم بدخول زيد المزبور تحت الخاص فلا يجب التوقف فيه الثانى انه لو فرض
ان للخاص المزبور فرد بن نحوى وصرفى وحصل القطع بان النحوى منه مراد جدا و
شك فى الصرفى فيخصص اكرم العلماء بالنحوى جدا فيصير المعنى اكرم العالم الغير
النحوى الاصولى فينقلب النسبة الى العموم من وجه فمورد الافتراق من العام
العالم النحوى الغير النحوى الغير الاصولى مثلا ومورد الافتراق من طرف الخاص
العالم النحوى الاصولى ومورد الاجتماع العالم الصرفى الاصولى واذا انقلب

النسبة بينهما الى العموم من وجه فيجب التوقف فى مورد الاجتماع دون التخصيص
والجواب عن ذلك ان هذا ليس من قبيل العموم من وجه حتى يتعارض
اصالة الحقيقة فى احد الطرفين مع اصالة الحقيقة فى الطرف الآخر فان
المقتضى والعنوان فى العموم من وجه فى كل واحد من الطرفين موجود و
باصالة عدم القرينة فى طرف اكرم العلماء نريد ادخال زيد العالم الفاسق
تحته وباصالة عدم القرينة فى طرف لا تكرم الفساق نريد ادخال زيد المزبور
تحته فيتعارض الاصلان فيحصل التوقف والاجمال بخلاف المثال المذكور
فانك اذا خصصت العام بالنحوى الاصولى وقلت ان المراد من العام العلماء
الغير النحوى الاصولى فيرتفع المقتضى والعنوان لان المقتضى والعنوان انما
اكرم العلماء فقد خصصته بالنحوى الاصولى وبعبارة اخرى ان كان العنوان
اكرم العلماء فقط فالنسبة بينه وبين الخاص العموم المطلق لا العموم من وجه
كما هو واضح وان كان اكرم العلماء الغير النحويين الاصوليين فمن البين ان هذا
لا يصدق عليه المقتضى لانه ليس بلفظ صدر عن الشارع ولعل الصرفى الاصولى
ايضا خارج منه فباصالة الحقيقة نريد ان تثبت المقتضى والعنوان والحال
ان اصالة الحقيقة لا يثبت المقتضى بل انما يثبت دخول الفرد المشكوك فى المقتضى
والعنوان الثابت الموجود وليس كذلك الخاص اعنى لا تكرم الاصوليين فان المقتضى
والعنوان وهو لفظ الاصوليين موجود فيه وباصالة الحقيقة وعدم القرينة
نريد ادخال الصرفى الاصولى تحته حتى نقول انه كالنحوى الاصولى ايضا مراد
منه فيجب التخصيص دون التوقف والحاصل انك باصالة عدم القرينة فى
طرف العام نريد ان تثبت المقتضى وهى لا تثبت المقتضى ونحن باصالة عدم القرينة
فى طرف الخاص نريد اثبات دخول الصرفى الاصولى تحته وبعبارة اخرى نريد
بها دفع المانع وهو القرينة وهو جائز ولا نريد بها اثبات المقتضى فلا يكونان
متساويين فيجب التخصيص ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذا علمت هذا فلنرجع الى

اي بين اكرم العلماء الغير النحوي الاصولي ولا تكرم الاصوليين منه

اي المقتضي لادخال زيد المذكور تحته وهو تارة اكرم العلماء واخرى لا تكرم الفساق منه

اعني اكرم العلماء ولا تكرم الاصوليين منه

اي اذا كان المقتضي موجودا وباصالة عدم القرينة الخ الاصولي صار مرادا من الخاص منه

لانا لاحظنا بالنسبة الى اكرم العلماء منه

ما نحن فيه فنقول فى المثال المتقدم انك اذا خصصت اكرم العلماء اولا بلا تكرم
النحويين وصار المعنى اكرم العلماء الغير النحويين ثم لاحظت الخاص الثانى
اعنى لا تكرم الاصوليين مع هذا المعنى وقلت بانقلاب النسبة بينهما الى العموم
من وجه فيجب التوقف فى مورد الاجتماع اعنى الاصولى الغير النحوى فنجيب
عن ذلك بان هذا مغالطة وليس من قبيل العموم من وجه لانه اذا خصصت اكرم
العلماء اولا بلا تكرم النحويين وصار المعنى اكرم العلماء الغير النحويين فباصالة
الحقيقة وعدم القرينة فى هذا نريد اثبات المقتضى والعنوان واصالة الحقيقة
لا يثبت المقتضى والعنوان بخلاف اصالة الحقيقة وعدم القرينة وعدم المخصص
فى الخاص الثانى فانا نريد بها اثبات دخول الاصولى الغير النحوى تحته ونقول
بانه ايضا مراد من الاصوليين ولا نريد ان نثبت به المقتضى والعنوان فان المقتضى
وهو لفظ الاصوليين موجود ومحرز وبعبارة اخرى نريد باصالة الحقيقة
فى الخاص دفع المانع اعنى رفع القرينة لا اثبات المقتضى والعنوان وليس
هذان الاصلان الا كالاصل والدليل فى انهما متغايران من حيث الموضوع
فلا تعارض بين الاصلين حتى يجب التوقف وفى ان الدليل حاكم على الاصل
او وارد عليه وليس هذان الاصلان كالاصلين فى اسد يرمى فان اصالة
الحقيقة وعدم القرينة وعدم المخصص فى كل واحد من اسد ويرمى معارض
مع الآخر والمقتضى فى كل واحد منهما محرز فالشك انما هو فى وجود المانع و
كل واحد من الاصلين يرفع المانع من كل واحد من الطرفين فيحصل التوقف الا ان
العرف يرجح احدهما على الآخر ويقول ان المراد من الاسد الرجل الشجاع وما
نحن فيه ليس من هذا القبيل فان المقتضى موجود فى طرف الخاص دون طرف
العام وانما نريد احرازه بالاصل فلا يكون بينهما تعارض بل انهما كالاصل و
الدليل فيجب التخصيص دون التوقف والحاصل ان ملاحظة النسبة فى كلام
المنطقيين انما يكون بين المعنيين بخلاف ملاحظة النسبة فى كلام الاصوليين

كملاحظة النسبة بين مفهومي ... الانسان

فانهما انما يكون بين اللفظين ولا يكون بين المعنيين وبين اللفظ والمعنى وما
نحن فيه من قبيل اللفظ اعنى الاصوليين والمعنى اعنى اكرم العلما الغير النحويين
فلا يجوز القول بان النسبة بينهما العموم من وجه وان قلنا بجواز اثبات المقتضى
بالاصل ايض وبعبارة اخرى ان القاعدة فى كل مورد تعارض الاصلان و
اريد باحدهما رفع المانع وبالاخرى اثبات المقتضى والعنوان ان رفع المانع
مقدم على اثبات المقتضى فيجب التخصيص دون التوقف والاجمال فالنسبة
بينهما ليست عموما من وجه ولنفرض مثالا اخر توضيحا لحاصل الكلام و
بيانا لخلاصة المرام وهو انه اذا ورد اكرم العلما ودل من الخارج دليل من
عقل او اجماع على عدم وجوب اكرام فساق العلما وورد ايض لا تكرم النحويين
قد يتخيل ان المراد من العلما عدولهم فبعد اخراج الفساق منه النسبة
بينه وبين النحويين عموم من وجه فمادة الافتراق من الطرف الاول العالم
الغير الفاسق الغير النحوى كالفقيه فقط ومادة الافتراق من الطرف الثانى
الفاسق النحوى ومادة الاجتماع العادل النحوى ويندفع بان التنافى فى التعارض
انما يكون بين ظاهرى الدليلين وظهور الظاهر اما ان يستند الى قرينة المراد
واما ان يستند الى وضعه فتعارض العلما بعد اخراج فساقهم مع النحويين
ان كان قبل علاج دليل النحويين ورفع ما نعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ
النسبة بين ظاهرين لان ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه
باكرم النحويين وان كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له بل هو كالدليل
الخارجى المزبور مانع عن مقتضى وضع العموم نعم لو كان المخصص متصلا
بالعام من قبيل بدل البعض والشرط والصفة كاكرم العلما عدولهم او ان
كانوا عدولا او العدول صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر
فى تمام الباقى وبين المخصص اللفظى المزبور وان قلنا بكون العام المخصص
المتصل مجازا الا انه يصير حينئذ مثل اسد يرمى فلو ورد مخصص منفصل اخر

كان مانعا لهذا الظهور وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فانه لا يحكم بعد ورود
المخصص منفصل بظهوره فى تمام الباقى الا بعد احراز عدم مخصص اخر فالعام المخصص
بالمنفصل لا ظهور له فى المراد منه بل هو قبل احراز جميع المخصصات مجمل بين تمام الباقى
وبعضه وبعده يتعين ارادة الباقى بعد جميع ما ورد عليه من المخصص واما المخصص
المتصل فلما كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام التركيبى على القول بكونه حقيقة
او وضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور
لاحتمال الارادة خلاف ما وضع له التركيب او لفظ القرينة هذا تمام الكلام فيما
اذا كان المخصصات منفصلة واما اذا كان احدهما متصلا دون الاخر فقد ذكرنا
انه يقدم المتصل منهما على غير المتصل نظرا الى ان المتصل جزء عنوان العام عرفا
وهذا فى كل المخصصات المتصلة ظاهر لا شبهة فيه الا الاستثناء والظاهر ان
التخصيص به ايض كذلك اى من قبيل المتصل لان مجموع الكلام ظاهر فى تمام الباقى
ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلما الا العدول ثم قال اكرم النحويين فالنسبة
عموم من وجه لان اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول
كذا لو قال اكرم الناس الا الاصوليين يفهم منه اهل العرف ما يفهم من قوله اكرم
الناس غير الاصوليين او غير اصوليتهم ومن هنا يعلم انه اذا ورد فى خبر ان العارية
ليست بمضمونة وورد فى اخر ان العارية ليست بمضمونة الا الذهب والفضة
وورد فى اخر ان العارية ليست بمضمونة الا الدرهم والدينار يكون الثانى
بمنزلة ان عارية غير الذهب والفضة غير مضمونة واما عارية الذهب والفضة
مضمونتان والثالث بمنزلة ان العارية غير الدرهم والدينار غير مضمونة و
اما الدرهم والدينار فمضمونتان ولازم ذلك التعارض بين الفقرة الثانية
من الثانى وهو ان الذهب والفضة مضمونتان الذى هو المستثنى فيه
الشامل باطلاقه على الضمان فى كل ذهب وفضة حتى فى مثل الخلخال ونحوه مع
الفقرة الاولى من الثالثة وهو ان غير الدرهم والدينار غير مضمون حتى مثل

ص ومادة الافتراق من الطرف الاول العالم الغير النحوى الغير الفاسق ومن الطرف الثانى النحوى الفاسق ومادة الاجتماع العادل النحوى منه

الخلخال ونحوه هو المستثنى منه فيه والتعارض من قبيل العموم من وجه بجمعهما
في مثل الخلخال فمقتضى اطلاق الاول وهو الذهب والفضة مضمونان الضمان
ومقتضى ان غير الدرهم والدينار غير مضمونة العدم ويفترق الاول في الدرهم
والدينار والثاني في ساير الاجناس غير الذهب والفضة واللازم ح الرجوع
بعد عدم الترجيح والتساقط الى العمومات الدالة بعدم الضمان في العارية وكون
اليد فيها يد امانة كما حكم بذلك جماعة ولكن خالف المش في ذلك وبالجملة يضيح
ان يدعى ان النسبة بين ما دل على ضمان الذهب والفضة وبين قوله ليس في
العارية ضمان الا الدينار او الدرهم عموم من وجه كما هو مذهب غير واحد من
متاخري المتاخرين فرجح الثاني لان دلالته بالعموم ودلالة الاول بالاطلاق
او يرجع الى عمومات نفي الضمان وخالف في ذلك المش وقالوا بان تخصيص العموم
بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه ايضا بمطلق الذهب والفضة ولا باس بذكر
ما ذكروه في المقام ليتضح الحال فيما نحن فيه فنقول قد وردت النصوص في
باب العارية على اصناف منها ما يدل على عدم الضمان في العارية مط كالخبر
المروي عن التهذيب عن علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن الصادق ع قال ليس على
مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن والخبر الذي رواه المشايخ
الثلثة عن ابي جعفر ع قال سألته عن العارية يستعيرها الانسان فتهلك او
تسرق قال اذا كان امينا فلا غرم عليه وعن الكافي والتهذيب عن ابن سنان
قال سألت ابا عبد الله ع عن العارية فقال لا غرم على مستعير عارية اذا
هلكت اذا كان مأمونا ومنها ما يدل على الضمان مع اشتراطه وعدم الضمان
مع عدم اشتراطه مثل ما رواه الحلبي في الحسن او الصحيح عن ابي عبد الله ع
قال اذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه الا ان يكون قد اشترط عليه
ومنها ما دل على الضمان في عارية الذهب والفضة وعدمه في غيرهما مثل ما
رواه زرارة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع العارية مضمونة فقال جميع

ما استعرته فتوى فلا يلزمك تواه الا الذهب والفضة فانهما يلزمان الا ان تشترط
عليه انه متى توى لم يلزمك تواه وكل جميع ما استعرت فاشترط عليك لزمك
والذهب والفضة لازم لك وان لم يشترط عليك ومنها ما دل على الضمان في
خصوص الدراهم والدنانير وعدمه في غيرهما كالخبر الذي رواه الكليني عن علي عن
ابيه عن ابن المغيرة عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلم
لا يضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها ضمانا الا الدنانير فانها مضمونة
وان لم يشترط فيها ضمان والخبر المروي عن التهذيب عن احمد عن ابن ابي عمير عن
جميل بن صالح عن عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله ع قال ليس على صاحب العارية
ضمان الا ان يشترط صاحبها الا الدراهم فانها مضمونة اشترط صاحبها او لم
يشترط فهذه اربعة اصناف من النصوص الواردة في باب الرهن ثم انه لا يضر
في استثناء الدراهم والدنانير كون احدهما مستثنى في خبر والاخر في خبر اخر اذ
في الحقيقة يصير الحال بمنزلة استثنائهما في خبر واحد فلا تنافي بين هذين
الخبرين كما انه لا تنافي في دلالة اخبار الباب في الدلالة على الضمان مط اذا
اشترط عليه الضمان فلا خلاف بينهم في الضمان مع الاشتراط ولا فيه مع
كون عين المعارة من قبيل الدراهم والدنانير انما وقع الخلاف في عارية الذهب و
الفضة ما عدا الدرهم والدينار كالخلخال ونحوه فالمش نقلا وتحصيلا على الضمان
في مطلق الذهب والفضة حتى نفى بعضهم الخلاف والصريح قبل العلامة ره في الحكم
والفخر والقطيفي وصاحب الكفاية والرياض على حصر الضمان في خصوص الدرهم
والدينار لا مطلق الذهب والفضة والسر في الاختلاف المزبور اختلافهم في الجمع
بين نصوص الباب فان ما دل على الضمان في الذهب والفضة بظاهره مناف
لما يدل على عدم الضمان الا في الدرهم والدينار والذي يتحصل منهم في طريق الجمع
بينهما وجوه ثلثة الاول ما ذهب اليه الفخر ره في الايضاح على ما حكي عنه قال
ره في شرح كلام العلامة ره وفي دخول غير المصوغ نظر اقول ينشأ من ان رواية

زرارة في الحسن عام في المصوغ وغيره ورواية الحلبي الصحيحة صاحب العارية و
الوديعة مؤتمن خرج الدراهم والدنانير بالاجماع وبقي الباقي تحت الاصل والقائل
بان العام المخصوص ليس بحجة في الباقي لا يتم هذا الاستدلال عنده ومارواه
ابن سنان في الصحيح ومارواه عبد الملك بن عمرو في الحسن ففي هاتين الروايتين حكم
بعدم ضمان العارية وهو عام لان النكرة في النفي عام الا في الدراهم والدنانير و
هذا مخصص للاستثناء الاول لان الاول اعم من هذا لاستواء القضيتين في الحكم
الاول وخصوص الاستثناء في الثاني وعمومه في الاول فكانت هاتان الروايتان
اخص من الاولى والعام يبنى على الخاص مع جهل التاريخ ولا اظن رجوع هذه
الى ان ذكر بعض العام هل يخصص العام اولا لان هذه في قوة قضيتين احدها
جميع ماعدا الدراهم والدنانير لا يضمن في العارية والدراهم والدنانير يضمن
بالعارية والمصوغ ليس هو بدراهم ولا دنانير فيقول المصوغ هو ليس بدراهم ولا
دنانير وكل ما ليس بدراهم ولا دنانير لا يضمن بالعارية ينتج المصوغ لا يضمن بالعارية
وهو المطلوب انتهى وفائدة قوله انها مضمونة شرط صاحبها اولم يشترط شيئان الاول
ان ينفي هنا ظن من يتوهم ان الاستثناء من النفي ليس باثبات الثاني ان يعلم انه
ليس استثناء من الاستثناء خاصة والا لم يكن مضمونة اصلا لان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بل يكون مستثناة من عدم الضمان في العارية
ومن اشتراطه بالاشتراط وقال الشيخ في ط والذهب والفضة مضمونان شرط فيها ذلك
ام لم يشترط والاقوى عندي انه لا يضمن الا الدراهم والدنانير انتهى كلامه وظاهره
كما اعترف به شيخنا سلمه الله تعالى ايضا ان مقصوده تخصيص الضمان بالدراهم والدنانير حملا
لاطلاق الذهب والفضة على المقيد في خبر الدينار والدرهم فان الذهب والفضة مطلقان
او عامان بحسب افادة الجنس المعرف العموم وعلمه والدراهم والدنانير مقيدان و
مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل العام على الخاص او المطلق على المقيد كما يحمل
اطلاق الرقبة في الامر بعتقها على المقيد في الامر بعتق المؤمنة منها فان قلت يرد

٢ مسكان

عليه

عليه ان شرط حمل المطلق على المقيد غير موجود فيما نحن فيه بخلاف المثال المزبور
نظرا الى العلم بوحدة المراد في المثال المزبور من المطلق والمقيد لمكان وحدة التكليف
الموجب للتنافي بين المطلق والمقيد بخلاف ما نحن فيه ضرورة عدم التنافي بين
استثناء الدرهم والدينار واستثناء غيرهما من الذهب والفضة الغير المسكوكين قلت
يمكن الجواب عنه بانه لا فارق بينهما نظرا الى ان الوجه في حمل المطلق في قوله
اعتق رقبة مؤمنة انما هو لمكان دلالة الامر على الوجوب التعييني المنافي
للتعدد الموجب لاخراج احدهما عن ظاهره وفي المقام ايضا يستفاد من
رواية الذهب والفضة الحصر لمكان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
وكذا من رواية الدرهم والدينار والحصر ايضا ينافي التعدد بالضرورة فلا بد
من التصرف في احدهما ولا ريب ان التصرف في المطلق اولى من التصرف في المقيد
والى ذلك اشارة بقوله ولا اظن رجوع هذه الى ان ذكر بعض العام
الخ الثاني ما ذهب اليه صاحب الكفاية ره وتبعه صاحب الرياض
قال فيها بعد ايراد الروايات التي تقدم ذكرها سابقا وتحقيق المقام انه وقع
التعارض بين الاخبار فمنها ما يدل على عدم الضمان مط كصحيحة الحلبي وحسنة
ومنها ما يدل على التخصيص كما مر ولا بد من حمل العام على الخاص والمطلق على
المقيد اذا كان بينهما تناف كما اذا كان احدهما مثبتا والاخر منفيا والمستثنى
في خبر زرارة لا ينافي المستثنى في خبر عبد الملك وابن سنان لتوافقهما في كونهما
اثباتا وكذا المستثنى منه في الجانبين لتوافقهما في كونهما منفيين بل وقع التعارض
بين المستثنى منه في خبر الدراهم والدنانير وحاصله لا ضمان في غير الدراهم
والدنانير وبين المستثنى في خبر الذهب والفضة والنسبة بين الموضوعين عموم
من وجه يمكن تخصيص كل منهما بالاخر فان خصص الاول بالثاني كان الحاصل
لا ضمان في غير الدراهم والدنانير الا ان يكون ذهبا او فضة وان خص الثاني
بالاول كان الحاصل كل من الذهب والفضة مضمونان الا ان يكون غير الدراهم

والدنانير

والدنانير والامر المشترك بين الحكمين ثابت وهو حصول الضمان في الدراهم والدنانير فلا بدّ من استثناء هذا الحكم من عموم الاخبار الدالّة على عدم الضمان وتبقى تلك الاخبار في غير ذلك سالما عن المعارض فاذا المتّجه الحكم بعدم الضمان في غير الدراهم والدنانير من الذهب والفضة الثالث ما ذهب اليه المتأخرين من جعل المحصّل بعد ملاحظة النصوص كلها انه ليست العارية مضمونة الا الدرهم والدينار والا الذهب والفضة فانه لا ريب انه لو ادّى له الحكم بالعبارة المزبورة يفهم العرف كون عارية كل من الدرهم والدينار والذهب والفضة مضمونة فكذا ما هو بحكمه بعد ملاحظة الجمع العرفي بل قال في جواهر الكلام بعد ذكر كلام صاحب الكفاية وتبعه السيد له في الرياض موردا على كلامهما لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا ضرورة عدم كون المستثنى منه في خبر عبد الملك غير الدراهم والدنانير وابن سنان بل لا يصلح ذلك الا ان يكون مستثنى منه لهما وان اراد الحاصل من المستثنى منه فيهما مع المستثنى فليس هو الا ضمان الدراهم والدنانير لا غيرها وليس بين مجموع ذلك وبين الذهب والفضة تعارض العموم من وجه اذ لا اختصاص في خبر الذهب والفضة بالدلالة على عدم ضمانهما حتى يكون ذلك وجه افتراقهما عن خبري عبد الملك وابن سنان على ان ذلك كله منا مماشات لكشف فساد المغالطة المزبورة والا فالواجب ملاحظة التعارض بين نفس الادلة من غير تقدير شيء ناش عن الاجتهاد فيها ولا ريب في عدم التفاوت بين مضمون الجميع الا باقتضاء الضمان في الحلى وغيرها من خبر الذهب والفضة وعدمه في خبر الدراهم والدنانير ولكن من حيث حصر الضمان فيهما فلا ينافي ح اخراج غيرهما بدليل آخر فليس ح التعارض الا بالعموم والخصوص المط على هذا التقدير اذ ليس دليل سلب الضمان عما عداهما الا هو مضمون القسم الاول من النصوص وهو عدم الضمان في العارية مط الذي ينافي الاخراج بخبري الذهب والفضة كما هو واضح بادنى تامّل واما على تقدير غير الدراهم والدنانير

في خبر

وملاحظة منهما عن اخراجها مع موضوع الذهب والفضة الشاملين لهما وجعل التعارض بينهما من وجه وهو شيء خارج عن النصوص صاغه الوهم فصار مغالطة على الافهام الردية التي لا تفرق بين مفاهيم الالفاظ ومصاديقها اذا كان فيها نوع خفاء وح لا يحتاج الى ردّه بالترجيح بالشهرة العظيمة بين الاصحاب ولا بان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا تخصيص الاول بالثاني ولا بعموم على اليد ما اخذت حتى تؤدّى ولا باستلزام العكس اخراج لفظ الذهب والفضة عن الحقيقة بخلاف الاول الذي فيه تكثر افراد اخراج المخصص بعد العلم بالتخصيص في الجملة ولا الى غير ذلك مما عرفت الاستغناء عنه وح فلا محيص عما عليه الاصحاب من ضمان مطلق الذهب والفضة الى آخر ما ذكره ره هذا غاية ما يحصل منهم في طريق الجمع بينهما والمختار هو ما ذهب اليه الفخر وان كان يؤول اليه ايض وجه صاحب الكفاية الا ان الفرق بينهما ان في هذا الوجه من الجمع الذي ذكره صاحب الكفاية يعتبر ملاحظة تحليل القضية في كل من الخبرين الى فقرتين احدهما ايجابي والاخر سلبي وجعل التعارض بين المختلفين من الفقرتين بخلاف الفخر فانه يكفيه في الارجاع ملاحظة الحصر في كل من الخبرين لمكان اقتضاء الاستثناء ذلك ولا حاجة بناء عليه الى التحليل المزبور وجعل التعارض في المقام من قبيل النفي والاثبات كاعتق رقبة ولا تعتق كافرة الا من قبيل اعتق رقبة مؤمنة ومن هنا تعرف ان الاوجه ما فعله الفخر من جهة انه يكفي ملاحظة الحصر في وجوب رفع اليد عن ظاهر احدهما فان رفع اليد عن الحصر فيهما وجعله اضافيا بالنسبة الى ما عدا الذهب والفضة من الثياب ونحوه بعيد في الغاية والتقييد في المطلق لا ريب في كونه اولى من ذلك فلا بدّ من المصير اليه بل من هنا تعرف ان ما يظهر من بعضهم من كون المدار في التقييد في مثل اعتق رقبة مؤمنة ايض على ملاحظة مفهوم الوصف حتى يحصل التنافي بين الفقرتين بالايجاب والسلب غير وجيه مضافا الى ان التقييد اجماعي وحجية مفهوم

اعتق رقبة مع

واعتق رقبة مع

الوصف خلافى فيرد النقض كما اورده شيخنا البهائى ره مضافا الى انه لا
يتم فيما لو قال الآمر اعتق رقبة واعتق غانما او مباركا فانه لا بد من التقييد
فى مثله اجماعا مع ان مفهوم اللقب ايض ليس بحجة عندهم اجماعا ودعوى
الحجية فى صورة وجود مطلق يصلح مفهوم الوصف واللقب لتقييده كما
فظهر ان حمل المطلق على المقيد الذى اجمعوا عليه ليس مبتنيا على ملاحظة
المفهوم بل يكفى فيه ملاحظة لفظ المنطوقين مع ملاحظة كون الوجوب
عينيا المنافى للتعدد الموجب لاخراج احدهما عن ظاهره وكذا الكلام فى باب
التخصيص فان الوصف من المخصصات اجماعا كما لو قال يجب اكرام العلماء العدول
مع ان حجية مفهوم الوصف خلافى ووجه الدفع ان ملاحظة منطوق الوصف
يكفى فى التخصيص ولا حاجة فيه الى ملاحظة المفهوم ومن هنا لا نحكم
بانتفاء الحكم فى الفساق جزما بناء على الشك فى حجية المفهوم بل نجعله مسكوتا
عنه وبالجملة ملخص الكلام وخلاصة المرام انه لما كان مال ما ذكره الفخر وما
ذكره صاحب الكفاية الى شئ واحد وان علم الفرق فنقول ان النسبة بين
ما دل على استثناء الذهب والفضة وبين روايتى الدراهم والدنانير بجعلهما
كرواية واحدة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين العقد الايجابى من
الاولى والعقد السلبى من الثانية الا ان الثانى عام والاول مطلق والتقييد
اولى من التخصيص وبعبارة اوضح يدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق الذهب
والفضة ورفع اليد عن ظاهر الحصر فى الدرهم والدينار وتقييدهما اولى اللهم
الا ان يقال ان الحصر فى كل من روايتى الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصها
باحدهما فيجب اخراج الآخر عن عمومه فان ذلك يوجب الوهن فى الحصر وان
لم يكن الامر كذلك فى مطلق العام ويؤيد ذلك ان تقييد الذهب والفضة بالنقدين
مع غلبة استعارة المصوغ بعيد قطعا فتامل وهنا صور اخرى لا بد من التنبيه
على حكمها فنقول منها ما لو ورد عام وخاصان [illegible]

هذا اى دوران الامر بين رفع اليد عن اطلاق الذهب والفضة [illegible] بناء على القول بان الجنس المعرف لا يفيد العموم والا [illegible] بين عامين منه

فرد اصلا فانه لا بد حينئذ من طرح احد الخاصين بناء على عدم جواز تخصيص العام
بالكلية وحيث ان طرح احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فلا بد من التوقف
والاجمال كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم عدولهم ولا تكرم فساقهم وهذا ليس الا
كتخصيص العام بالمجمل مثل اكرم العلماء الا واحدا فكما فى تخصيصه بالمجمل يجب
التوقف فكذلك فيما نحن فيه يجب التوقف وبالجملة الحق ان يقال انه اذا كان التعارض
من باب العموم المطلق فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص
بهما كما تقدم ذكره وان لزم محذور كما فى المثال المزبور وفى مثل ما لو ورد اكرم
العلماء وفى آخر يحرم اكرام فساق العلماء وفى آخر يكره اكرام عدول العلماء فح
لا يخصص بهما لانه يلزم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد بل انما حكم ذلك
كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام ومنها ما لو ورد عامان ثم ورد
خاص يعارضهما من غير ان يكون تعارض بين العامين فح لا بد من تخصيصهما
كما لو ورد فى خبر اكرم الشعراء واكرم الفقهاء ولا تكرم زيدا وفرض كون زيد داخلا
فى الشعراء والفقهاء ومنها ما لو ورد خاصان على العام الواحد يكون بينهما عموم
من وجه مثل ما لو ورد اكرم الناس ثم ورد لا تكرم الابيض وكذا لا تكرم الاصولى
فان النسبة بينهما فى الموضوع اى الابيض والاصولى عموم من وجه وانما
قلنا فى الموضوع اذ لا تعارض بينهما فى الحكم فيحكم بوجوب التخصيص بهما معا فان
هذا ليس الا نظير ما لو كان بين الخاصين التباين كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا ولا
تكرم عمرا فالنسبة بينهما فى الموضوع اى زيد وعمرو التباين اذ لا تعارض بينهما
فى الحكم فكما هنا يجب التخصيص بهما معا فكذلك فيما نحن فيه ومنها ما لو ورد فى خبر
لا تكرم الناس ثم ورد اكرم العلماء ثم ورد يستحب اكرام النحوى فالحكم انه لا بد من
اخراج النحوى عن تحت كل واحد من العام والاعم اعنى العلماء والناس ثم تخصيص
الناس بالعلماء هذا تمام الكلام فيما اذا وقع التعارض بين اكثر ثلثة او اربعة
مثلا سواء كان كل واحد معارضا للآخر فيحصل تعارضات ثلث او اربع مثلا

اوكان احدهما معارضًا لكل واحد من الاخرين من دون ان يكون تعارض
بين الاخرين من الثلثه فيحصل تعارضان وسوآء كان التعارض بينهما اوبينها
من باب التباين او العموم من وجه او العموم المطلق المقام الثانى فيما اذا كانت النسبة
بين المتعارضات مختلفة كما لو ورد دليلان متعارضان من باب العموم من
وجه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ثم ورد ثالث يعارضهما معًا او يعارض
احدهما فيتصور هنا اقسام منها ما يكون الثالث خاصًا ونصًا بالنسبة الى العام
الاول مثل ما لو فرض انه ورد فى خبر اكرم العلماء وفى اخر لا تكرم الفساق وفى اخر
يستحب اكرام عدول العلما فلا بد من تخصيص العام اى العلما به اولا ثم ملاحظة
النسبة بين الدليلين الاولين فينقلب النسبة بينهما بعد التخصيص الى العموم
المط وانما قلنا فلا بد من تخصيص العام بالخاص اولا لانه لو لم يجب التخصيص
يلزم طرح احد الادلة الثلثة اما طرح العام فح يكون النسبة بين الخاص ولا
تكرم الفساق العموم المطلق واما طرح الخاص فح يكون النسبة بين العام ولا
تكرم الفساق العموم من وجه واما طرح لا تكرم الفساق فيجب تخصيص العام
بالخاص ومن البين ان التخصيص مستلزم للجمع بين الادلة الثلثة وهو اولى
من الطرح جدا فاذا خصص فيصير النسبة بين العلما الغير العدول ولا تكرم
الفساق العموم المط فان قلت ان المقتضى والعنوان فى العلما الغير العدول
ليس بموجود بخلاف الفساق فان المقتضى موجود فيه فليس هذا الا نظير اكرم
العلما ولا تكرم النحويين بالنسبة الى لا تكرم الاصوليين فكما ان المقتضى ليس
بموجود فى اكرم العلما الغير النحويين كما مر انفا فكذلك فيما نحن فيه قلت ان ما نحن
فيه ليس من ذلك القبيل فان المقتضى فى العلما الغير العدول موجود للقطع
بدخول غير العدول تحت العلما وكونه مرادا
بخلاف ذلك فان دخول غير النحوى فى تحت العلما و
كونه مرادا كان مشكوكا هناك فبالاصل كنا نريد اثبات دخوله تحت العام فتد

والحاصل انه لو فرض وجود عموم وخصوص من وجه وغيره من النسب فيما
بين المتعارضات لا بد اولا من تقديم التخصيص ثم ملاحظة النسبة الحاصل
من التخصيص مع غيره فتدبر وبالجملة حاصل ما بقى فى توجيه انقلاب النسبة
من العموم من وجه الى العموم مط انه اذ علمنا بالخاص اعنى يستحب اكرام عدول
العلما كان تمام الباقى من اكرم العلما هو الفساق من العلما فكان اخص مطلقا
من مطلق الفساق الذى ورد النهى عن اكرامه فيخصصه اذ لولاه فاما ان يعمل
بالخاص ايض فيلزم الغاء العام الاخر اعنى اكرم العلما بالكلية او لا يعمل به فيحكم فى
العدول من العلما بوجوب الاكرام عملا بالعام فى الجملة فلا يعمل به فى مورد
الاجتماع فيلزم الغاء الخاص بالكلية من غير الدليل الاخر كان الثانى متعينا
وهذا فى الحقيقة راجع الى الترجيح بمرجح الدلالة من حيث اخصية احد العامين
من وجه بالنسبة الى الاخر بعد التخصيص الموجب لانقلاب النسبة فاذا
كان العلاج فى تعارض الادلة من قبل انفسها فلا بد من ارتكابه ولا محيص
عنه فلو كان لاحدهما مرجح سندى لا ينظر اليه ولا يقابل مرجح الدلالة فبعد
لزوم ابقا احد فردى العام اعنى نوع مطلق فساق العلما تحته لا يبقى شك حتى
يحتاج الى دفعه باصالة الحقيقة المتوقف على احراز العنوان المفقود فى
المقام وانت خبير بانه كما لا يكون للعام عنوان فى المثال السابق فى العلما غير
الاصوليين فيلزم معاملة النسبة الاخص مط فانها مقتضى العنوان اللفظى فكذا
فيما نحن فيه لا عنوان للعام فى الباقى بعد التخصيص الذى هو اخص مط بالنسبة
الى العام الاخر بل العنوان اللفظى فيه يقتضى نسبة العموم من وجه فيتوقف فالفرق
بين عنوانى المقامين كما اصر به الاستاد دام ظله محل المناقشة بل اللازم اما ملاحظة
العنوان مط او ملاحظة المراد مط فالقول بالتفصيل بملاحظة احدهما فى احد المقامين
والاخر فى الاخر مما يصعب الدليل عليه اللهم الا ان يوفق بالترجيح العرفى فلا مناقشة
ع ومنها ما يكون الثالث متباينا بالنسبة الى العام الاول كما لو فرض انه ورد فى خبر

اكرم العلما وفي اخر لا تكرم الفساق وفي اخر يستحب اكرام العلما فلا بد ح من ملاحظة
المرجحات مطلقا سواء كان داخلية او خارجية بين المتباينين فان وجد في احدهما
احد من المرجحات فيرجح على الاخر اولا ثم يلاحظ النسبة بين الباقيين
اي بين الراجح والاخر اعني لا تكرم الفساق وان لم يوجد في احد الطرفين
مرجح اصلا فلا بد من التوقف والاجمال ومنها ما يكون الثالث معارضا
لهما معا من باب تعارض العام من وجه كاكرم العلما ولا تكرم
الفساق ويستحب اكرام الشعرا فلا يلاحظ الترتيب قطعا بل لا بد
من التوقف والرجوع الى المرجحات كما اختلفوا فيه والتحقيق ان
يقال انه اذا كان في المتعارضات ما يقدم على بعض اخر منها اما من
جهة مرجح غير الدلالة كما في النص والظاهر والاظهر قدم ما حقه التقديم
ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات فقد يحصل الترجيح وقد ينقلب
النسبة فلو فرض في المثال المزبور ان الفساق اكثر فردا من العلما
خص بغير العلما فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر
من العلما الفساق منه مرددا بين الوجوب والاستحباب ثم لو فرض
ان الفساق بعد اخراج العلما اقل فردا من الشعرا اختص الشعرا به فالفاسق
الشاعر غير مستحق للاكرام فلو فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق
اقل موردا من العلما خص دليل العلما بدليله فيحكم بان مادة الاجتماع بين
الكل اعني العالم الشاعر الفاسق مستحب الاكرام ولو فرض انه ورد اكرم
العلما ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلما بعدولهم
فيصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والوجه في ذلك بين
لانه لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص او الظاهر المخالف له وعلى ما ذكرنا يقاس ما لو وجد
مرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض ومنها ما يكون الثالث معاضدا لاحدهما من باب العموم [من وجه دون الاخر]
كما لو فرض انه ورد في خبر اكرم العلما وفي اخر لا تكرم الفساق وفي اخر يستحب اكرام

الجهال فان الاخير يعارض الثاني من وجه ولا معارضة بينه وبين الاول
لو قوع التباين بين موضوعيهما كما لا يخفى والحكم فيه انه يجب عدم ملاحظة الترتيب
بل يجب التوقف او الرجوع الى المرجح كما اختلفوا فيه المقام الثالث في بيان ما
لو ورد دليلان متعارضان من باب التباين كما لو دل احدهما على وجوب اكرام
العلما والاخر على حرمة اكرامهم ثم ورد ثالث يعارضهما او احدهما فيتصور هنا اقسام
اقسام منها ما يكون الثالث معارضا لهما على سبيل التباين كما لو فرض انه يدل
على استحباب اكرامهم في مثال المتقدم فالتحقيق ان الحكم ح هو الرجوع الى المرجحات
في نظر المجتهد اي الثلثة كان راجحا اخذ به ومنها ما يكون الثالث معارضا لهما [دل رجح اخذ به]
معارضة العموم من وجه كما لو فرض ان الثالث مشتمل على الحكم باستحباب
اكرام كل ابيض فان نسبة الابيض مع العلما عموم من وجه والتحقيق ان الحكم
في مثله لزوم ملاحظة المرجحات فان وجد رجحان لاحد المتباينين بالنسبة الى
الاخر فيا خذ به ثم يلاحظ تعارضه مع الثالث الذي فرض كونه اعم منه من وجه
فيا خذ بالاقوى منهما دلالة وان لم يكن اقوى فيتوقف بناء على المختار من لزوم [عه وهو عبارة عن اكرم العلما ولا تكرم العلما منه]
التوقف عند تعارض العامين من وجه عند عدم قوة لاحدهما من حيث
الدلالة وان وجد الرجحان السندي واما بناء على الرجوع الى المرجحات السندية
كما في المتباينين كليا فالامر اظهر لان الحكم ح يصير كما في تعارض المتباينات
من حيث لزوم ملاحظة المرجحات فيما بينهما من اول الامر ومنها ما يكون
الثالث معارضا مع احدهما خاصة بالعموم من وجه كما لو فرض انه دل على وجوب
اكرام الابيض في مفروض المثال المتقدم فانه ح يعارض مع الخبر الناهي عن
اكرام العلما بالعموم من وجه ولا يعارض الخبر الامر بلزوم الاكرام بل هما
متعاضدان والتحقيق ان الحكم ح تخصيص الخبر الناهي عن الاكرام بما دل
على الامر باكرام الابيض لمكان التعاضد مع الخبر الامر بلزوم اكرام العلما او
هو يوجب الرجحان والقوة فيكون مفاد الناهي عن الاكرام النهي عن اكرام ما

علىٰ الابيض من العلما فينقلب النسبة بينه وبين الخبر الآمر باكرام العلما
من التباين الى العموم والخصوص المط ولازمه تخصيص الخبر الآمر ايضا فيكون
مفاده وجوب اكرام الابيض من العلما ومنها ما يكون الثالث معارضا لهما
بالعموم والخصوص كما لو فرض انه ورد في خبر اكرم العلما وفي اخر لا تكرم العلما
وفي ثالث يستحب اكرام خصوص الفقها فلا بد من تقديمه عليهما وتخصيصهما
به ثم التعارض بينهما بعد التخصيص بحاله فلا بد من الرجوع الى المرجحات ومنها ما
يكون الثالث مع احدهما كك كما لو فرض في المثال المتقدم انه دل على وجوب
اكرام خصوص الاصولي فالتحقيق ان الحكم ح تخصيص قوله لا تكرم العلما
فيكون مورد النهي اكرام الفقها فينقلب النسبة بين الاولين الى العموم و
الخصوص المط فلا بد من تخصيص الآمر باكرامهم على الاصوليين لما تقدم من
القاعدة المذكورة وهي وجوب تقديم التخصيص اولا ثم ملاحظة نسبة المخصص
مع غيره ولا يرد هنا ايض ان التخصيص شرطه احراز العام اولا بالاصالة لانه كالموضوع بالنسبة
اليه وهنا ليس بمحرز لمكان ابتلاء العام الذي يراد تخصيصه بالمعارض لتباين
فلعل معارضه ارجح فاللازم اولا ملاحظة الترجيح بينهما فان لم يوجد ترجيح ما
ينافي الخاص على ما يوافقه ح يصار الى التخصيص لما علم من السابق من
ان المدار في امثال ذلك على العرف ولا ريب في ان العرف يجعل الخاص كاشفا
ومبينا للمدلول العام الذي ينافيه سوا فرض ابتلائه بالمعارض او عدم ابتلائه
وبالجملة كما ان المخصص لو فرض اتصاله لا ينبغي الريب فيما ذكرناه فكذا الحال
لو فرض انفصاله بحكم العرف ثم انه قد ذكرنا سابقا ان المدار في الترجيح الدلالي
على تقديم النص على الظاهر والاظهر على الظاهر وان الترجيح الدلالي مقدم
على الترجيح السندي وجهة الصدوري وانه لا تعارض بين النص والظاهر
فان الامر دائر فيهما بين اخذ اصالة الحقيقة في الظاهر وطرح سند النص وبين جعل
الامر بالعكس ومن البين ان رفع اليد عن اصالة الحقيقة في الظاهر اولى

اي اخذ سند النص ورفع اليد عن اصالة الحقيقة في الظاهر مستدام ظله

من طرح سند النص وقد تقدم ان بين الظاهر والنص لا تعارض اصلا بل انهما
اما من قبيل الوارد والمورود او من قبيل الحاكم والمحكوم هذا في النص والظاهر و
اما ما كان من باب قوة الظهور ورجحانه عرفا كما في التعارض بين الظاهر والاظهر فلا
ريب ان حقيقة المعارضة لحقيقة الترجيح فيه موجودة اما الاول فلان المفروض
دوران الامر بين اصالة الحقيقة فيهذا او في ذلك وكون احدهما قرينة على صرف
الاخر فاذا صدقت المعارضة بين المتماثلين كانا من حقيقة المتعارضين وليس معنى
المعارضة الا المقابلة بما هو من نوعه واما الثاني فلان بناء العرف على التصرف
في الظاهر مهما امكن وابقاء الاظهر على ظاهره وكون ارادة المعنى المجازي في الظاهر
اظهر واقرب منه في الاظهر فيجعلون ظهوره قرينة بعد اعمال اصل الحقيقة فيه
على التصرف في الظاهر دون العكس وذلك مثل التصرف في قولك اسد يرمي
وان امكن التصرف في يرمي ايض بارادة اثارة الغبار منه كما يمكن ارادة الاجمة من الحمام
من جهة انه مثلها الا انه بعيد في نظر اهل المحاورات بالنسبة الى التصرف في
اسد وان كان لذلك ايض وجه مثل غلبة الاستعمال والوقوع وشدة العلاقة
واستيناس الذهن وبالجملة في مسئلة الظاهر والاظهر الحق وقوع التعارض بينهما
فان اصالة الحقيقة في الظاهر معارضة باصالة الحقيقة في الاظهر فيقدم الاظهر
على الظاهر عرفا فان مسئلة ترجيح الاظهر على الظاهر عند معارضتهما في الحقيقة
راجعة الى القاعدة المقررة من انه اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين فان
لهذه القاعدة موارد ثلثة احدها ما اذا كان في لفظ واحد كما في لفظ اسد
فانه اذا علم ان المعنى الحقيقي اعني الحيوان المفترس ليس مرادا منه بل المراد منه
معناه المجازي لكن شك في ان المراد منه هو الرجل الشجاع او الرجل الابخر فاقرب
المجازات وهو الرجل الشجاع متعين ثانيها ما اذا كان في اللفظين لكن في كلام
واحد كما في رايت اسدا يرمي فانه اذا شك في انه هل المراد من الاسد معناه الحقيقي
ومن يرمي معناه المجازي وهو رمي الاسد التراب على راسه او بالعكس بان يشك في ان

المراد من يرمي معناه الحقيقي ومن الاسد معناه المجازي فاقرب المجازات وهو ارادة الرجل الشجاع من الاسد متعين ثالثها ما اذا كان في كلامين في لفظين كما فيما نحن فيه من دوران الامر بين التصرف في الظاهر او الاظهر فانه اذا تعذرت الحقيقة على وجه الاجمال في الكلامين المشتملين عليهما فاقرب المجازين هو التصرف في الظاهر كما في اغتسل وينبغي فح اقرب المجازات وهو ارادة الاظهر متعين ثم ان مما يؤيد ما ذكرنا من ان الحق وقوع التعارض بين الظاهر والاظهر هو انهما ليسا من قبيل المزيل والمزال لان الشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الاخر كما في المزيل والمزال بل الشك فيهما مسبب عن الشك في الثالث وهو المراد اي مراد المتكلم فيحصل التعارض بينهما والنسبة بينهما اي بين الظاهر والاظهر وبعبارة اخرى النسبة بين مسئلة تعارض الدليلين المشتمل على المرجحات الدلالية وبين مسئلة تعارض الاحوال عموم من وجه فمادة الافتراق من طرف تعارض الاحوال اثنان الاول ان تعارض الاحوال اعم منه من حيث وقوعه بين الدليلين والدليل الواحد كما في اللفظ الواحد اذا قطع بعدم ارادة معناه الحقيقي ودار الامر بين التخصيص والمجاز مثلا الثاني ان تعارض الاحوال لا يصدق على النوع الواحد كتعارض المجازين مثلا بل انما يكون بين النوعين كالمجاز والنسخ مثلا ومادة الافتراق من طرف تعارض الادلة انه اعم من تعارض الاحوال من حيث وقوعه بين النوع الواحد كالمجاز مع مثله مثلا وبين النوعين كالمجاز مع التخصيص مثلا ومادة الاجتماع كما اذا تعارض الدليلان ودار الامر بين التخصيص والنسخ مثلا وكان احدهما اظهر من الاخر فكما انه يصدق عليه تعارض الدليلين يصدق عليه تعارض الاحوال ايضا وبعبارة اوضح اجتماعهما فيما اذا حصل التعارض بين الدليلين مع امكان رفع المعارضة بارتكاب التصرف في احدهما بنوع يخالف نوع التصرف في الاخر كما اذا دار الامر بين التخصيص والتجوز ونحوهما من الانواع المختلفة وافتراق الاول عن الثانية تعارض الظاهر مع الاظهر حيث لا يكون التصرف فيهما الا بخصوص نوع المجاز المردد بينهما

والافتراق الثانية عن الاولى فيما اذا علم المراد من اللفظ الواحد ودار الامر مثلا بين كونه على وجه النقل والاشتراك والمجاز بل في كلما دار الامر بين النقل والاشتراك فتبين مما ذكرنا ان تعارض الادلة وتعارض الاحوال كلاهما مندرجان تحت قاعدة اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين ثم اعلم انه اذا لم يكن بين الظاهر والنص تعارض كما مر مرارا بل التعارض انما هو مختص بالظاهر والاظهر فينحصر الترجيح الدلالي في الظاهر والاظهر فيقدم الاظهر على الظاهر ثم ان الترجيحات الدلالية تارة تكون شخصية كما اذا دار الامر بين فردين من نوع واحد مثل التخصيصين والتقييدين او المجازين ونحو ذلك وهذه مختلفة باختلاف خصوصيات المقامات فما كانت غير منضبطة فلا ينبغي التكلم فيها واخرى تكون نوعية ولا باس للتعرض هنا بصورها اي صور تعارض الاحوال وبيان جملة من احكامها فنقول

المقام الخامس

في بيان تعارض الاحوال من الاشتراك والمجاز والنقل والتقييد والتخصيص والاضمار والنسخ فاذا استعمل اللفظ في معنى وعلم المراد منه فيحمل على المراد سواء كان حقيقة او مجازا واذا لم يعلم فان كان المعنى واحدا فالظاهر انه ايضا يحمل عليه وان تعدد المعاني وشك في المراد منها فح يلاحظ اللفظ هذه الاحوال السبعة المزبورة ولا يحمل على احدها الا بدليل فان اقتضى الدليل بعضا منها فلا كلام في حمله عليه ان اقتضى على سبيل التعيين والا بان اقتضى لا بعينه فهذا يسمونه بتعارض الاحوال والتعارض يصير بين الحالتين من السبعة فصاعدا والمقصود بيان الحالتين والزايد يعلم منه وصور التعارض بين الحالتين بحسب الاحتمال العقلي ومجرد الفرض اثنان واربعون حاصلة من ضرب السبعة في السبعة مع قطع النظر عن المكررات لكن بعد حذف المكررات صور التعارض احدى وعشرون وذلك بان نفرض مع الاشتراك الستة الاخر يصير ستة لان المشترك مع المشترك يصير مكررا لا يجوز فليسقط واحد والمجاز مع الخمسة الاخر يصير خمسة لان المجاز مع المجاز ايضا يصير مكررا فليسقط اثنان لانه قد فرضنا المجاز مع الاشتراك سابقا فلو فرضناه ايضا يصير تكرارا والنقل مع الاربعة الاخر يصير اربعة و

والتقييد مع الثلثة الاخر يصير ثلثة والتخصيص مع الاثنين الباقيين يصير اثنين
والاضمار مع النسخ يصير واحدًا فالجميع واحد وعشرون فالاحد عشر من الواحد و
العشرين في بيان تشخص الوضع وهو الستة الحاصلة من فرض المشترك مع الستة
الاخر والخمسة الحاصلة من فرض النقل مع البواقي والعشرة الباقية في بيان المراد
بل النقل والاشتراك ايض وان كان الشك فيهما في الحقيقة شكا في المدلول الا ان
المراد الذي هو محل الكلام الآن انه قد يرجع الى الشك في المراد ايض كما في مثل لفظ
الصلوة في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة على ما سنذكره ونبينه اذا علمت هذا
فاعلم انه لا بد من التنبيه على حكم جملة من هذه الصور اي صور تعارض الاحوال فنقول
انه يقع الكلام هنا في موارد الاول في بيان ما اذا دار الامر بين الاشتراك والنقل
كما في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة مشتركا
بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي
الغير المشترط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا
لتساوي الاحتمالين ويحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي
فيجب الطهارة في الطواف قضاء لحق التشابه فعلى الاول لا يحكم بوجوب الطهارة
للطواف تمسكا بالرواية المزبورة لان المفروض اشتراك لفظ الصلوة بين
الدعا الذي هو المعنى الاصلي والمعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة و
على ارادة المعنى اللغوي لا يدل الرواية على وجوب الطهارة في الطواف وعلى ارادة
المعنى الثاني تدل عليه فمع الشك الاصل برائة الذمة بناء على التحقيق من
جريان الاصل في الشك في الشرطية والجزئية وعلى الثاني اي النقل الى المعنى
الشرعي يحكم بوجوب الطهارة قضاء لحق عموم التشبيه فاختلف الاصوليون فيه
على قولين الاول ان الاشتراك اولى كما عن العلامة في النهاية وحكي عن بعض
ايض الثاني ان النقل اولى كما صرح العلامة في التهذيب وحكي عن غير واحد من
الاصوليين وقيل هذا القول اي ترجيح النقل على الاشتراك لا يخ عن قوة

لمصير

لمصير المعظم اليه ولامكان دعوى اغلبيته واما دعوى غلبة الاشتراك فضعيف
جدا ويمكن ان يق ان التحقيق انه لا يبعد اختيار التوقف لعدم العلم بحصول
الغلبة المعتد بها في احدهما بالنسبة الى الاخر فان مصير المعظم على تقدير تحققه
لم يعلم كفايته في الترجيح بعد العلم بان المناط على الظهور العرفي في امثال ذلك
الناشي عن حصول الغلبة في احد الجانبين بالنسبة الى الاخر والمفروض كونه
محل الشك اللهم الا ان يق بانه يحصل بواسطة مصير المعظم الظن بالفهم
العرفي او بحصول الغلبة والمدار في باب الالفاظ على الظنون المطلقة لا الظنون
المخصوصة فيرجح النقل على الاشتراك فان قلت قد انكر كثير من المحققين
النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى بالترجيح قلت لا نسلم ان مجرد ذلك
يفيد الاولوية سلمنا ولكن نقول ان ربما ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل
فهو مم بل الظاهر اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة وليس كل الاشتراك
فان المانع من وجوده موجود فاذا يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد
ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض في المثال في زمان
الشارع فهو مم ايض بل الظاهر مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم يجد قائلا
باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي في زمن الشارع سلمنا
لكن غاية ما يلزمه ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد الحكم كليا
لا يق انه لا قائل بالفصل بين المثال وغيره فان كل من يرجح الاشتراك هنا يرجحه
مط لانا نقول ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض بصورة مصير اكثر المحققين
الى النقل دون الاشتراك كما في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا
الى نقله الى المعنى الشرعي في هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح
النقل ح ولا قائل بالفصل وحيث ثبت المعارضة وجب الترجيح ومن الظاهر
البين ان الترجيح مع الاخير فان قلت النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول ولا
كذلك المشترك فهو يوافق اصالة بقاء الوضع الاول والنقل يخالفه ولا شك ان

ما يوافق

ما يوافق الاصول اولى مما يخالفه قلت لا نسلم افادة ذلك الاولوية ومع ذلك
فهو معارض بتوقف المشترك فى افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود
القرينة خلاف الاصل فتدبر فان قلت المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه و
يؤخذ بالاحتياط ومعها لا يثبت المقصود ولا كذلك النقل فانه مع عدم القرينة
يحمل على المعنى الاولى بتوهم عدم النقل فالاول اولى قلت ذلك لا يفيد الاولوية
ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزمه الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال
فيه ومن الواضح ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر وبالجملة ان خلاصة ما يمكن ان
يستدل على اولوية النقل هو ان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة فى الوقت
الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود بخلاف المنقول فانه
متحد الحقيقة فى كل وقت فانه قبل النقل حقيقة فى المنقول عنه خاصة فهو
يفهم دائما منه من غير احتمال فكان اولى فان قلت قد يحصل مفاسد الاشتراك
فى النقل فينضم الى مفاسده الاصلية مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم الاشتراك
ولا عكس قلنا ان افادة ذلك الاولوية اولا تم ومع ذلك فنفى العكس ثانيا مم
احتج القائلون باولوية الاشتراك بان المشترك اكثر وجودا فى اللغات من
المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثانى فلان مفاسد المشترك
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه قبيح ولو كانت مساوية
لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم
من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد
واضعيه هو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا
للواضعين بالذات بل بالعرض وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على
قليلها ولا الترجيح من غير مرجح المورد الثانى بنا ما اذا تعارض التخصيص والنسخ
ودار الامر بينهما كما اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه
يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا له وبيان

ذلك انه اذا علم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على زمان العمل به تعين
ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان احتمل
او علم تاخره عنه تعارض العموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب
جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد و
الاقوى ترجيح التخصيص على النسخ وفاقا للمحقق والعلامة وقال به ايضا
فخر الدين والشافعى وابو الحسين البصرى فى مثل ما اذا ورد عن الرسول
خبران وهما كالمتباينين مثل ان يقول فى الخيل زكوة ويقول ايض ليس فى الذكور
من الخيل زكوة وعلم تاخر العام فينبغى العمل على الخاص يعنى العمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص وبالخاص فى مورده وقيل بل يرجح النسخ وهو المحكى
عن الشيخ وعن ظاهر كلام علم الهدى وعن ظاهر كلام ابى المكارم ابن زهرة
ومنهم من توقف لنا اولا ان التخصيص اقرب من النسخ فى النظر لغلبته وندرة
النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة فى الشريعة مخصصة وقل من
الاحكام ما هى منسوخة فيتعين الحمل عليه وثانيا اخرى ان التخصيص اغلب
من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظاهر كما هو المحكى ايض عن صريح المعالم
والفوايد والمختصر وغيرها واما الثانى فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا
لانه اذا كان اغلب واكثر فالالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة
اغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه فح يجب الاخذ به
فان قلت لا نسلم ان التخصيص اغلب مط بل قد يكون النسخ اغلب كما فى المثال
الاول ولذا يفهم منه عرفا النسخ ولكن لا نسلم حجية الظن المستفاد من
الغلبة فى المقام كما يظهر من بعض المحققين قلت عدم تسليم ذلك لا وجه و
الفهم العرفى المدعى مم مع انا نقول كل من قدم التخصيص قدمه مط و
لم يفصل فالتفصيل خرق للاجماع المركب ومعارضة هذا بمثله لو سلمت
مدفوعة بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فتدبر واما منع حجية الظن الحاصل

من الغلبة ففى غاية الضعف كما لا يخفى فان قلت النسخ قسم من التخصيص فلا معنى
لدعوى مرجوحيته كما اشار اليه فى النهاية على ما حكى فقال انه على تقدير تاخير
العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا الغا للخاص وقد عمل به اولا وكان
التخصيص فى زمانه وليس التخصيص فى اعتبار العام اولى من التخصيص فى ازمان
الخاص قلت يدفع هذا ما اشار اليه فى المعالم فى مقام رفع ما نقلناه عن محكى
النهاية فقال ضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ على التخصيص بالمعنى المعروف لا
مساغ لانكاره ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص لا يقتضى المساوات كيف وقد بلغ التخصيص فى الشيوع والكثرة
الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص وثانيا ان التخصيص دفع للامر الغير
الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيترجح احتماله عليه ويرد عليه ان الاعتبار
ان كان بالظاهر فلا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص رفع حيث انهما يرفعان ما
ثبت فى الظاهر من عموم الحكم للافراد كما فى التخصيص وللازمان كما فى النسخ
وان كان بالنسبة الى الواقع فظاهر ان كليهما رفع للامر الغير الثابت فيه
من التناول لجميع الافراد او الازمان لظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا
والا لزم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له فى العموم
اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له
فيثبت له ظهور فى الجملة وعلى الثانى بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا ضرورة
ثبوته كذلك قبله وان كان ثبوته بحسب من النسخ مبنيا على الظاهر او يلتزم بان
الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مط ورفعه بالنسخ لا يوجب البداء لانه عبارة
عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتلائية
وثالثا ان فى التخصيص جمعا بين الدليلين وفى النسخ اهمال لاحدهما ولا ريب
ان الجمع اولى من الاهمال وفيه نظر لانه يرد عليه انا لا نسلم ان النسخ يقتضى اهمال
احد الدليلين بمعنى الغائه راسا وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتاخر وهذا

حاصل فى التخصيص ايض وبالجملة اذا دار الامر بين التخصيص او النسخ وهو المعبر عنه بما
اذا دار الامر بين طرح عموم العام فى افراده الاعيانية وطرح عموم الخاص فى افراده
الازمانية سواء استفدنا عموم الازمان الذى قد يقال انه بمقول مطلق من الظهور
اللفظى من الاطلاق او غيره مثل ابدا او دائما او كل وقت او كل يوم ونحوه للسؤال
ريب ح فى رجحان التخصيص من جهة كثرته وشيوعه ووهن العام فى افراده بالنسبة
الى ظهور الخاص فى ازمانه الا ان الاشكال فى منشأ هذا الظهور وانه هل هو اللفظ
او غلبة تابيد الاحكام واتصافها بالدوام وندرة النسخ فى شريعة خير الانام صلى الله
عليه واله او ما دل على بقاء الحلال والحرام الى يوم القيمة وان قيل انه ظاهر فى بقاء
اصل الشرع وعدم نسخه لا ما هو من لوازمه من الاحكام وان لازم تشريع الشرع
وجعل الاحكام هو الدوام وان كان محل التامل والكلام توضيح ما اشرنا اليه
انه ربما يستدل على رجحان التخصيص بقولهم عليهم السلم حلال محمد صلى الله عليه
واله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة ويرد عليه ان الظاهر
سوقه لبيان استمرار احكام شريعة محمد صلى الله عليه واله نوعا من جانب الله
تعالى الى يوم القيمة لا لبيان استمرار احكام الشخصية الا ما خرج بالدليل
فالمراد ان حلاله حلال من قبل الله تعالى الى يوم القيمة لا ان الحلال من
قبله حلال الى يوم القيمة حتى يكون المراد استمراره وعلى كل حال فلا ريب
فى تقديم التخصيص على النسخ من جهة غلبته وشيوعه وكثرته ووهن دلالة
العام على العموم الافرادى وقوة دلالة الخاص على العموم الازمانى باى
سبب يكون مع ان النسخ فى الشريعة فى غاية الندرة وقد يتوهم ان من امثلته
اوفوا بالعقود بالنسبة الى العقد المسبوق باللزوم الملحوق بالجواز بسبب من
اسباب الخيار مثلا فانه يدور الامر فيه بين تخصيص العقود بغير ما فيه
الخيار فيكون التصرف فى لفظ العقود او نسخ اللزوم عند عروض اسباب
الجواز فيكون التصرف فى اوفوا ضرورة ان المستفاد من عروض الجواز بالاسباب

الشرعية ليس من نسخ حكم الله الكلي في اصل الشريعة بل الحكم الكلي في نفس الامر انما ثبت لموضوع العقد في حال على وجه اللزوم وفي اخرى على وجه الجواز فكان تغير الحكم من جهة تغير موضوعه وهو العقد المشتمل على مانع اللزوم مرة والخالي عنه اخرى فكان ذلك من قبيل بلوغ غايات الاحكام مثل حضور المغرب في رفع وجوب الصوم ونحوه وكان ذلك لا يعد من النسخ حقيقة فكذلك العقد اللازم الذي عرضه سبب الجواز نعم لو كان حكم عقد من العقود قبل شرعنا او بعده هو اللزوم ثم صار حكم موضوع ذلك العقد بعينه هو الجواز من غير اختلاف وتغير فيه بعروض الاحوال المختلفة كان ذلك نسخا وبعبارة اخرى واضحة النسخ رفع الحكم الكلي على ما هو عليه لموضوع خاص لم يتغير بوجه من الوجوه الا من جهة اختلاف الزمان فقط كما اذا ثبت نجاسة الخمر في الزمان اللاحق بعد الحكم بطهارته في الزمان السابق مع عدم تقييد وتغير في موضوع الخمر سواء كان خمرا خاصا عرضه حكمان مختلفان او خمرا جديدا غير مسبوق بالطهارة كما هو حال العقود ايضا واما رفع الحكم الناشئ من اختلاف احوال الموضوع كالصفة والحال والموانع لا من جهة خصوص الزمان فلا يكون نسخا وبالجملة معرفة حقيقة النسخ موكولة على محله وانما الكلام هنا في انه مرجوح بالنسبة الى التخصيص سواء استفيد دوام الحكم من الظهور اللفظي الناشئ من الاطلاق او من التصريح بالدوام والتأبيد او من الغلبة او من الاستصحاب او اخبار دوام الاحكام او عدم بيان التوقيت والسكوت عنه الظاهر في الدوام او نفس التشريع والجعل وقرار الاحكام فان شان الولاة والحكام بالنسبة الى من تحت ايديهم اذا كانوا بصدد قرار الاحكام وتوظيف وظائف رعيتهم هو نفس ابقاء ما جعلوه وقرروه ما استمروا ولم يرد من قبلهم ما يدل على النسخ والتبديل بل لو كان قرار الحكم في يوم على كذا وفي آخر على خلافه لم يكن خارجا عن شان القرار ومنافيا لما هو لازم ماهيته من الدوام فان هذا التفصيل ايضا نوع من القرار والجعل شانه ان يبقى على هذا الوجه من التغيير وهذا الوجه لا يبعد عند من لاحظ

 ٢ وان كان ٣

طريقة اهل الجعل واستقراء موارد القرار من اهاليه من الحكام والولاة الا انه لا يخفى عن تامل حجة القول بالنسخ وجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى آخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب عن ذلك منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان افتراقهما بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان التخصيص للعام مبين له فلا يصح تقديمه عليه والجواب ان تقديمه عليه ذاتا لا اعتبار عليه وانما الممتنع تقدمه بصفة البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا نسلم صحة التمسك به اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل ينزل كلامه على الصور التي لا يحتمل التخصيص الرابع كما ان الخاص المتاخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا فكذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا متاخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل لذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لاداءه الى الغاء دليل الخاص راسا وشيء منهما غير متحقق في العام المتاخر المورد للثالث في بيان ما اذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الامر بينهما مثل ما لو ورد لا يجب اكرام الطوال واكرم زيدا الطويل فانه لا يجوز العمل بظاهرهما للتنافي بينهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك يمكن باحد وجهين احدهما تخصيص الطوال بما عدا زيدا الطويل المامور باكرامه وثانيهما حمل قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي للامر ومثل قوله عليه السلام احتط لدينك فان الامر دائر بين حمل الامر على الندب وتخصيص الاحتياط بالشك في المكلف به ومثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فان الامر دائر بين ان

يكون المراد الحقيقة وخص منه اهل الذمة او يكون المراد بالمشركين من عدا
اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والحق تقديم التخصيص
وفاقا للعلامة فى التهذيب كما هو المشهور بين الاصوليين ايضا وربما نسب الى
صاحب المعالم ظهور المخالفة والتوقف من كلامه فى الترجيح وهو ضعيف
جدا بل التحقيق ما ذكرنا والدليل على ذلك من وجوه الاول ان ذلك مما جرت
به عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ به لظهور اتفاق اهل الاسلام على
اعتبار ما جرت به عادتهم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه الثانى ان الظاهر اتفاق اصحابنا كما هو غير مخفى على من تتبع طريقتهم
فى مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بصحة المتفق
عليه وهو حجة فى نحو هذه المسائل مع انا ندعى حصول العلم منه بذلك
الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه اما الاول فظاهر كما
يشعر به اشتهار قولهم حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص ويؤيده ان
التخصيص اتم فايدة دون المجاز وكلما هو كذلك فهو الغالب اما الثانى فلان
ارباب اللغة لا يتركون ما هو اتم فائدة غالبا اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ
عند التخصيص يبقى معتبرا فى الباقى من غير احتياج الى تامل واجتهاد بخلاف
المجاز اذ تصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقى ولا تنهض لتعيين المراد فيحصل
الاجمال ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه كذا قيل ومنها ان
المقصود يحصل على تقديرى وجود القرينة الدالة عليه وعدمه اما على الاول
فظاهر واما على الثانى فلانه يجرى اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من
اللفظ وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل
اللفظ على حقيقته التى قد لا يكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازى مع كونه
مقصودا واما الثانى فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب وقد اشتهر بين
الاصوليين ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب فان قلت ان التخصيص نوع من

المجاز فكيف يترجح على مثله قلت لا ضير فى ذلك اذ مجرد الاشتراك فى التسمية لا يمنع من
الترجيح بل يجب المصير اليه لو قام دليل عليه كما نبهنا عليه هنا واعلم انه قد يرد المناقشة
على قولنا ان التخصيص اغلب من المجاز بان المجاز ايضا كثير جدا حتى قال بعضهم ان اغلب
اللغة مجازات فلا بد من اثبات الندرة حتى ينفع الغلبة والجواب ان الكلام فى الاستعمالات
ولا ريب ان العمومات المخصصة واستعمال العام فى الخاص كثير بل قد يدعى ان الالفاظ
التى ادعى عمومها مشترك بينه وبين الخصوص بل قد يدعى انه حقيقة فى الخصوص
كما انه لا شبهة فى ان الاستعمالات المجازية قليلة نادرة هذا هو الحال فيما اذا دار
الامر بين المجاز والتخصيص اولا ولو خص العام ثم دار الامر بين المجاز والتخصيص
ثانيا فيشكل الامر فى تقديم التخصيص لمنع الغلبة بالنسبة اليه والتحقيق ان
يقال ان ظاهر قولهم ما من عام الا وقد خص ان التخصيص بالنوع اكثر فيشمل الغلبة
المذكورة على هذا المقام ايضا فتم ثم اعلم انه اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه
اكثر افراد العام ويبقى الاقل منها فلا اشكال فى رجحان المجاز المتعارف عليه
اما على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما
على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز فى غاية القلة بل لا
يكاد يوجد وقد ذكرنا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين فان قلت
ان كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا ولم يفصل وهذا التفصيل خرق للاجماع
المركب قلنا ان هذا ممنوع بل الظاهر انصراف قول الجماعة باولوية التخصيص الى الغالب منه
وهو غير محل البحث كما لا يخفى بقى هنا شئ لا بد من التنبيه عليه وهو انه ربما يدور
الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق وحمل اللفظ على ابعد مجازاته كما فى قوله
صلى الله عليه لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله صلى الله عليه واله لا صلوة
على عموم الاستغراقى وجب الحمل على نفى الكمال الذى هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفى
الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفى الصحة لان صلوة الميت على تقدير كون الصلوة
حقيقة فيها كما هو التحقيق وصلوة فاقد الطهورين على تقدير صحتها يصحان من دون

والاولان مجازان عند من يخصص ... ان المجازات وانكر ... كامر ومن لا يبلغ ان يثبت ... فلا يعمل هو كالشهرة فى ... النهاية للانكار كما هو ظاهر كلامهم التخصيص فى العام اكثر من ان التخصيص مثلا اكثر ومن فى نفس العام ... بل العام العلماء ما ارادة عنه لفظ العلماء ارادة خلاف الفاضل القمى منه ... بما ذكرت ... ابن الفضا

قوله انه اذا كان التخصيص بالنوع اكثر من المجاز على ما اعترف به المصنف انفا فى حل الاشكال وعليه يندفع الاشكال فلا يكون وقع لهذا الجواب لان المدار على ملاحظة النوع لا على ملاحظة خصوصيات المجازات والتخصيصات اللهم الا ان يقال ان المناط فى الترجيح فى هذا الباب على حصول الظن الشخصى لا النوعى كما هو الاظهر ومن المعلوم انه يحصل من استعمال لاتهم العمومات فى اكثر الافراد دون الفرد القليل الظن الشخصى فضلا عن النوعى بانه ارتكب فى العام المذكور على التجوز دون التخصيص فيتعين بعض الافراد فيحمله حقيقة بالقول انتهى تقرير منه

قوله فى كون اطلاق الصلوة على صلوة الميت حقيقة بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فتدبر منه

طهور وان حملناه على نفى الصحة الذى هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفى الحقيقة وجب
تخصيص العام لما عرفت وح فهل يجب ترجيح التخصيص والحمل على ابعد المجازات
فيه اشكال وللتوقف فى المقام مجال لانهما محذوران تعارضا ولم يظهر دليل على
رجحان احدهما على الاخر فلا بد من التوقف وما دل على رجحان التخصيص على
المجاز لا يقتضى ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يقال المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص
ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه اشكال
فان القدر المسلم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل على ابعد المجازات
اذا كان العام قد خص فى غير محل التعارض ولا يبعد ح فى الترجيح المذكور لدوران
الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل المعارض له على اقرب مجازاته والظاهر
ترجيح الاخر لان تطرق التاويل فى العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص فى
غير محل التعارض فتلك الدعوى تم فتدبر واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر
افراد العام فالظاهر ترجيح الحمل على ابعد المجازات واعلم انه لا فرق بين التقييد
والتخصيص فيما ذكرناه سابقا فاذا تعارض المجاز والتقييد كما فى قوله اعتق
رقبة اعتق رقبة مؤمنة كان التقييد اولى ايضا والحجة فى ذلك الوجوه المتقدمة
ايضا ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المفروض
فيرجح المجاز المتعارف عليه ثم ان تقديم التخصيص انما هو فيما اذا لم يكن العام ابيا
عن التخصيص كما يرشد اليه قوله ما خالف كتاب الله فهو زخرف المورد الرابع
فى بيان ما اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كقوله لا صيام لمن لا يجمع
الصيام من الليل فيحتمل ان يتناول بعمومه صوم الفرض والنفل ولكن خص النفل بجواز
عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة فى الفرض ويحتمل ان يجوز التاخير فى الفرض ايضا الى
الزوال لان فى الخبر اضمارا وتقديره لا صياما كاملا او افضل فالتحقيق ان الاولى
اما بناء على ان المجاز خير من الاضمار كما هو مذهب جملة من العلماء فظاهر فانا قد ذكرنا
سابقا ان التخصيص اولى من المجاز فلازمه ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة

الاظهر عندى انه لا وجه للتوقف بل المتعين تقييد المطلق لا تخصيص العام بناء على المختار فى ان استعمال المطلق فى المقيد حقيقة بخلاف استعمال العام فى الخاص ووفاقا للاساطين فى مسئلة المطلق والمقيد فافهم
ابن المصنف

لا يخفى ان هذا من باب المثال والا فالتحقيق انه يجوز نية الفرض فى الصوم الى الزوال فى المندوب الى الغروب كما حقق فى الفقه ثم ان المعروف فى لفظ الرواية لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل على اختلاف قرائته فانه قرء بالتشديد اى تشديد الياء و بالتخفيف و بزيادة الياء المشددة بعد التاء وبالجملة فى لفظ الرواية كالمنقول فى المتن ايضا فراجع ابن المصنف سلمهما الله

الى المجاز واما بناء على تساوى المجاز والاضمار كما هو مذهب جملة منهم فلان التخصيص
اولى من المجاز المساوى للاضمار والاولى من المساوى للشئ يكون اولى من ذلك الشئ واما
بناء على رجحان الاضمار على المجاز كما هو مذهب بعض فلان التخصيص اغلب
والمراد به اعم من التقييد هذا اذا لم يبلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فان
بلغ ذلك الحد فالراجح رجحان الاضمار على التخصيص ح ومنه يعلم حال التعارض
بينه وبين التقييد ايضا من انه يقدم التقييد على الاضمار ما لم يبلغ حدا يستلزم
لاخراج اكثر افراد المطلق فان بلغ ذلك الحد فالظاهر رجحان الاضمار عليه المورد
الخامس ما اذا دار الامر بين التخصيص والنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فانه
يحتمل ان يكون لفظ البيع الموضوع لكل معاوضة ومبادلة يجرى بين الناس باقيا
على معناه وخص الشرع ما ليس جامعا للاركان والشرايط الشرعية بمعنى ان ما اعتبره
الشرع فيه من الشرايط يكون مقيدا للاطلاق ومخصصا له ويحتمل ان يكون منقولا
نقله الشرع عن موضوعه اللغوى وهو المبادلة الى المعاوضة الجامعة للاركان و
الشرايط الشرعية اى الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا فالحق ان الاول اولى لان
التخصيص اولى من المجاز والمجاز اولى من النقل والاولى من الاولى اولى من ذلك
الشئ بالضرورة هذا ثم انه اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظاهر
ترجيح النقل ح عليه ومما ذكرنا ظهر تقديم التقييد على النقل اذا وقع التعارض
بينهما ولم يبلغ حدا يستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق فان بلغ ذلك الحد فيشكل
الامر ح المورد السادس فى بيان ما اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر
بينهما كما فى الفاظ العموم كما فى مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا فانه لو قيل بكونه
حقيقة فى العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص لورود ما ينافيه كما هو الغالب
ولو قيل بكونه مشتركا بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص بورود ذلك
بل كان قرينة على تعيين احد معانى المشترك وكما فى لفظ النكاح فانه اذا سلمنا
انه حقيقة فى العقد خاصة فمقتضى قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد

ع اى لا يشكل تقديم التقييد على النقل فيما اذا استلزم اخراج اكثر افراد المطلق ولا اشكال فى تقديم النقل ح بل يمكن ان يقال ان النقل فى الاول ح ... ... واشار اليه ابن المصنف

عليها الأب على الابن وان كان العقد فاسدا الآن هذه المنكوحة بالعقد
الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت
النص واذا لم نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي
ايضا فح لا تدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب فاسدا على ابنه لاحتمال
ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي فعلى من تفصيل لم تقتضي
انها مشتركة بين العموم والخصوص فح يكون استعمالا في الموضوع له وعلى
المشهور انها حقيقة في العموم فيكون تخصيصا والحق انه يقدم التخصيص
على الاشتراك لأصالة عدم تعدد الوضع ولأن التخصيص خير من المجاز كما مر
والمجاز خير من الاشتراك كما سيجيء والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالالتزام
هذا بناء على رجحان التخصيص على المجاز ورجحان المجاز على الاشتراك واما بناء
على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فالتحقيق ايضا ترجيح التخصيص ان كان التخصيص
راجحا على المجاز اذ الراجح على احد المتساويين مستلزم ان يكون راجحا على
الآخر ايضا نعم ربما يرد الاشكال بناء على رجحان الاشتراك على المجاز ويمكن الجواب
عنه بأغلبية التخصيص على الاشتراك بحيث قد صار مثلا انه ما من عام الا
وقد خص واعلم انه اذا كان التخصيص مستلزما خروج اكثر افراد العام فالظاهر
ترجيح الاشتراك عليه والمراد من التخصيص الاعم من التقييد في جميع ما مر ثم اعلم
انه اذا تعارض التخصيص واستعمال اللفظ المشترك في معنييه او استعمال اللفظ في
حقيقته ومجازه ودار الامر بينهما فالحق ترجيح التخصيص بناء على امتناع الامرين الاخيرين
كما هو ظاهر وكذا الكلام بناء على جواز الامرين الاخيرين لانهما في غاية الندرة
فلا يصار اليهما في مقام التعارض هذا اذا لم يستلزم التخصيص لاخراج اكثر افراد العام
واما اذا دار الامر بين الامرين الاخيرين والتخصيص المستلزم لذلك ففي الترجيح اشكال
لوجود القول بامتناعهما وندرة الامرين في الغاية والتقييد هنا كالتخصيص فيما
ذكرنا جدا ثم ان المراد من التخصيص في جميع صور المعارضات المتقدمة انما هو التخصيص في

فحكمه حكم التخصيص

ى ترجيح الأخيرين على التخصيص موجب لخروج اكثر افراده الا توى ترجيح التخصيص لدوران الامر بين الممكن والممتنع لامكانه في المسلتين الاخيرين امتناعهما وحيث لا وجه للمصير الى الاخير فيتعين الاول منه

في الاشخاص وان التخصيص في الازمان وهو النسخ فقد مر حكمه عند تعارضه
مع التخصيص وسيجيء حكمه عند تعارضه مع باقي الصور المورد الاربع في بيان
ما اذا تعارض الاشتراك والنسخ ودار الامر بينهما مثل ما لو قال النبي
صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك
قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة
كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه
فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة
ومثل ما لو علمنا بان الجون موضوع للون الاسود وشك في انه موضوع
للابيض ايضا او مجاز فيه فقال ايتني بجون ابيض فلو قلنا بالاشتراك يكون
الكلام المتاخر مبينا لما اجمل في السابق ولو قلنا بعدمه يكون ناسخا للحكم
السابق فقيل بتقديم الاشتراك على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر
واحتج على ذلك بعض الافاضل وهو فخر الدين ره بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص
العام لجواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما
والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير
كالباطل ويرد عليه ان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ
وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب و
بالجملة غاية ما يحتج على ذلك وجهان الاول ان اللازم من الاشتراك الاجمال
احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وبعبارة اخرى ان
الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم
ثابت بل مقيد للاجمال وليس الاجمال كالابطال الثاني ان الاشتراك
يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت الا
بالقطعي وما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول وكلاهما لا يخلو عن
الاشكال في مقام الاستدلال والتحقيق ان يقال ان مقتضى اصالة عدم

تعدد الوضع تقديم النسخ لعدم معارضة اصالة عدم النسخ لها ولا غلبة ان
البين الا ان مفاد الاصل ليس الا الظن بالنسخ وقد تقرر في محله ان النسخ لا
يثبت بالظن ولو كان مستفادا من الخبر الصحيح بل لا بد في اثباته من العلم فح
يعمل بالاصلين من اصالة عدم تعدد الوضع وعدم النسخ ويحكم بعدم الاشتراك
والنسخ ويخالف بالعلم الاجمالي لعدم العبرة بالظن الحاصل على النسخ ثم ان دار
الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى واذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان
المجاز اولى واذا دار الامر بين النسخ والتقييد كان التقييد اولى والحجة في رجحان
النسخ واولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد نبهناك على ان الكثرة سبب
الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارض
مثله او ما هو اقوى منه والظاهر ان ذلك مجمع عليه بين الاصوليين وهذا يحسب
ترجيح النقل على النسخ ايضا لانه اقل والاول اكثر واغلب لنفرض له مثالا لو
ورد ابيض بجون ولم يعلم المراد بواسطة الشك في نقله عن الاسود الى الابيض
ثم ورد بعده ابيض بجون ابيض فان قلنا بالنقل سابقا يكون ذلك مؤكدا والا
يكون ناسخا والاصل وان كان عدم النقل الا ان النسخ لا يثبت بالظن فلا بد من
العمل بالاصلين والحكم بعدم النقل والنسخ وطرح العلم الاجمالي الا ان النقل
اغلب اكثر فالحق تقديم النقل وترجيحه على النسخ وفاقا للسيدين في شرح ب و
المفاتيح فعمل الفاضل الاستاد دام ظله بالاصلين والحكم بعدم النقل والنسخ و
طرح العلم الاجمالي لا يخلو عن تامل واشكال كما هو واضح المورد الثامن في
بيان ما اذا تعارض النقل والاضمار ودار الامر بينهما كما لو قال لاحد لا يجوز بيع البر با
البر متفاضلا لانه ربا لقوله تعالى وحرم الربا فان لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد
المخصوص المتضمن للزيادة فيحرم اصل العقد فبقول الاخر الربا في اللغة هي مطلق
اخذ الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ
اي وحرم اخذ الربا فيحرم الزيادة دون اصل العقد الذي يظهر من السيد في المفاتيح

عه
الظاهر انه لا وجه للعمل بالاصلين ونفي العلم الاجمالي لانه قد تقرر في الاستصحاب
في باب تعارض الاصلين انه اذا تعارض اصلان ولم يكن لاحدهما اثر فيقدم ح
صاحب الاثر ويرتفع التعارض من بينهما بالمرة وما نحن فيه كذلك لانه اذا لم يصلح
اجراء اصالة عدم تعدد الوضع لاثبات النسخ من اجل كون مفادها ظنيا
فلا يبقى لهذا الاصل فيما نحن فيه اثر واصالة عدم النسخ يبقى خاليا من المعارض
ويثبت به الاشتراك لكفاية الظن في اثباته بخلاف النسخ لاشتراط
العلم فيه هذا ولكن في استوائه كون
الناسخ قطعيا اذا كان المنسوخ ايضا
ظنيا تامل لي بل الظاهر جواز نسخ
الظني بالظني نعم لا يجوز نسخ القطعي
بالظني اتفاقا وسيأتي ان شاء الله هذا
التفصيل في مناسب من كتب الاصول
المعتبرة فليتامل
ابن المص

انه لم يبعد ترجيح النقل على الاضمار لكثرته الا انه صرح بانه لم يعثر على قائل به فالحق
ترجيح الاضمار على النقل وفاقا للعلامة في يب لتوقف النقل على نسخ الوضع الاول و
احداث وضع ثان بخلاف الاضمار ولان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر
بخلاف الاضمار فانه ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الاحكام عليه فتدبر وبالجملة مقتضى الاصل
والغلبة تقديم الاضمار الا انه يشكل الغلبة في صورة تعدد الاصطلاح فالمسئلة غير
خالية عن الاشكال المورد التاسع في بيان ما اذا تعارض المجاز والاضمار ودار الامر بينهما
كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل
اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا لتسمية للمحوي باسم الحاوي وكما في قوله عز وجل والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن فانه يحتمل اضمار البعض بان يكون
المراد وبعولة بعضهن ويحتمل ارجاع الضمير الى المطلقات مجازا باعتبارهن رجعيات
وفيه اقوال قيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر ورد
بانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم
رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع
ثبوت رجحانه على كل منهما وقيل بترجيح المجاز على الاضمار لان المجاز اغلب و
اشيع فلا بد من ترجيحه عليه وفيه ان الاشيعية والغلبة لا يوجبان تقدم المجاز
بل لا بد من كون الاضمار نادرا وليس كذلك بل قد ينكر الشيوع والغلبة في المجاز
بالنسبة اليه فتدبر وقيل بعكس الثاني اي ترجيح الاضمار على المجاز لاحتياج
المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق واعتبار العلاقة واستغناء الاضمار
عن ذلك ولان الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ولان في الاضمار يحصل
عدم ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظ وفيه ان ضعف الاولين ظاهر واما الاخير
ففيه ان ارتكاب الاضمار وان اوجب عدم ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظ الا ان
نفس الحذف ايضا خلاف الظاهر فاذا لا بد من التوقف كما هو المختار وفاقا لصاحب
المعالم على ما حكي عنه ثم لا يذهب عليك ان الاضمار ليس من المجاز في شيء لان

عه [illegible]

ص
فيه ان الكلام مفروض لا من اراد
متكلم واحد لا مصطلح واحد
ابن المصنف

عه
كما هو مذهب العلامة في التهذيب
منه

عه
كما هو قول السيد في المفاتيح
منه

ب
كما هو مذهب العميدي وشرح
ابن المص

عه
اي بالنسبة الى المعنى المجازي بعد
موضوع لكنه بوضع نوعي و
يترجح من العرب بالحقيقة
فانها موضوعة بوضع شخصي باعتبار
المادة واما باعتبار الهيئة كما في
المشتقات ابن المص

به
في هذا الضعف اشكال
فتامل ابن المص

المجاز عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع فى خلاف ما وضع له ولا ريب فى عدم صدقه
على الاضمار وان كان هو مخالفاً للأصل كالمجاز ومحتاجاً الى القرينة ومن هنا
ظهر ان كل ما كان مخالفاً للأصل ومحتاجاً الى القرينة لا يلزم كونه مجازاً كما انه لا يلزم
كون كل مجاز مخالفاً للأصل فان المجاز المشهور عند القائل بتقديمه على الحقيقة
المرجوحة مجاز ولكنه موافق للأصل ومقدم على الحقيقة المورد العاشر فى بيان
ما اذا تعارض الاشتراك والاضمار ودار الامر بينهما كما فى قوله فى خمس من الابل
شاة فان لفظ فى يحتمل ان يكون مشتركاً بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية
خاصة ويجب الاضمار فيصير تقديره فى خمس من الابل مقدار شاة وكما فى قوله
تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اشتراك لفظ القرية بين الحال والمحل ويحتمل اضمار
لفظ الاهل فقيل بتقديم الاضمار لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار
ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا فى صورة واحدة وهى ما اذا كان هناك امور
متعددة متساوية فى احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فحينئذ يتحقق
الاجمال اما فى غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار
على الباقى فلا اجمال يوجب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال فيه ثابت
عام شامل لجميع موارده اذا كان منفكاً عن القرينة المعينة للمراد منه ولان الاضمار
من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال اوتيت جوامع الكلم و
اختصر فى هذا الكلام اختصاراً وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاضمار اولى فان
قلت الاضمار محوج الى ثلثة قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه
وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهى القرينة الدالة على
المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى قلت الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلثة
فى صورة واحدة كما علمت والمشترك محوج فى كل صور وجوده فكان الاضمار
اولى ويظهر من كلام بعض المعاصرين التوقف حيث ورد على دليل القائل بتقديم
الاضمار بقوله وفيه نظر بل المسئلة غير خالية عن الاشكال من جهة امكان دعوى

المراد بها القاعدة او الظاهر [illegible]

وهو السيد فى الفاتح منه [illegible]

غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز ومن جهة
انه لم يظهر قائل منا بترجيح المشترك لا يقال القائل بترجيحه على المجاز يرجحه على
الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قول من قول اخر فلا يلتفت
اليه انتهى كلامه ره اقول والحق الحقيق بالاعتماد ترجيح الاضمار على الاشتراك
لاصالة عدم تعدد الوضع ولا يعارضها اصالة عدم الاضمار لان اصالة عدم
تعدد الوضع مزيل لها ولغلبة الاضمار بحيث ادعى بعضهم انه اكثر من المجاز وبذلك
الى غلبته ملاحظة الكتاب والسنة مثل حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الخمر
حرام وحرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وغير ذلك فاذا القول بالتوقف هنا
لا وجه له كما ان التمسك بالمصالح والمفاسد هنا ايضا لا وجه له بل انه غير سديد
كما فى ساير الموارد المورد الحادى عشر فى بيان ما اذا تعارض المجاز والنقل و
دار الامر بينهما كما فى لفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة
وهو الدعا الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة
على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالمعتمد عندى ترجيح المجاز
على النقل وفاقا للعلامة فى يب ولكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحه
المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا
وكلما كان كذلك كان بالترجيح اولى اما انه اكثر فواضح كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر
اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك
اقتضى الترجيح والا لانسد طريق الاستفادة من طريق اللغات كما هو واضح
هذا مع ان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز
المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا ان النقل متوقف على نسخ الوضع الاول
والمجاز ليس كذلك فكان اولى ومع هذا فالظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصوليين
وبالجملة اذا دار الامر بينهما فتارة يدور الامر بين اصل النقل والمجاز واخرى يدور
بين زمان النقل والمجاز كما فى الحقيقة الشرعية اما على الثانى فيقدم المجاز على

اى فى تقديم المجاز على النقل منه

النقل بحكم اصالة تاخر الحادث ولا يعارض باصالة عدم التجوز لكون الاول حاكما
عليه فتفكر واما على الاول فمقتضى اصالة عدم النقل تقديم المجاز وان كان
على خلافها اصالة عدم القرينة لكنها اصل فى الملزوم الآانه يشكل امر هذا
الاصل فى بحث الحقيقة الشرعية لان المش على ثبوتها فالشهرة توجب انتفاء
الظن عن ذلك الاصل فلو قلنا بحجية الاصل من باب الظن الشخصى او السببية
المقيدة فلا يصح التمسك بذلك الاصل سواء قلنا بحجية الشهرة فى اللغات ام لا
واما لو قلنا بحجية ذلك من باب الظن النوعى او التعبد وبعبارة اخرى السببية
المطلقة فان كانت الشهرة حجة فلا يصح التمسك بها ايضا وان لم تكن حجة فالتمسك
به فى محله والحاصل ان الاصل فى بحث الحقيقة الشرعية مع النافى لو قلنا
باعتبار الاصول من باب السببية المطلقة مع عدم اعتبار الشهرة فى اللغات
وقد يتوهم انا لو راينا استعمال اللفظ فى الكتاب والسنة اكثريا كالصلوة و
امثالها لا يصح التمسك بهذا الاصل ولو كان قليلا صح ذلك وفيه انه ان اريد
بذلك ان الغلبة يورث انتفاء الظن عن الاصل مع انه معتبر من باب الظن الشخصى
فنعم ما يتوهم وان اريد ان الغلبة من امارات الحقيقة فيخرج عن الاصل بالدليل
فهو فاسد لانه لم يعد غلبة الاستعمال من امارات الحقيقة واما غلبة الاستعمال
فى المعنى الحادث اذا اتحد اصطلاح المستعمل فلا ريب فى عدم تحققها بالنسبة
الى الاستعمال فى المعنى المجازى بل المجاز اكثرى واغلب كما مر واما اذا تعدد اصطلاح
المستعمل ففى صورة التعدد لو لم نقل بغلبة النقل فلا اقل من التساوى فلا يصح
دعوى غلبة المجاز هنا ومما ذكرنا يظهر ان التمسك بالاصل والغلبة فى بحث
الحقيقة الشرعية محل مناقشة المورد الثانى عشر فى بيان ما اذا دار الامر بين
المجاز والاشتراك كما فى لفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا فى الوطى حقيقة
فى العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس

اى اصالة عدم النقل الى المعنى

القائل هو صاحب الضوابط على ما حكى عنه الفاضل الاستاد ظله فى مجلس الدرس منه

لتعين حمل اللفظ على حقيقة عند التجرد عن القرائن وعلى الثانى لا يدل لاحتمال ان
يكون المراد من النكاح احد معانيه عينا عند التجرد عن القرينة وكما فى صيغة افعل
فانها حقيقة فى الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز فى الندب الذى استعملت
فيه او حقيقة فان كانت مجازا فيه لا يجوز حمل اللفظ عليه الا بالقرينة وان كانت
حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا ويجب التوقف عند اطلاقه وقد اختلف فيه
الاصوليون على قولين المشهور بينهم ترجيح المجاز على الاشتراك والظاهر
من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكموا باشتراك كثير
من الالفاظ ومحل النزاع فيما لو كان ما استعمل فيه اللفظ متعددا وكان
احدهما بعينه او لا بعينه موضوعا له وشك فى غيره ولو كان المستعمل فيه
متعددا فيحكم بكونه حقيقة فيه اجماعا والمش لا يقولون بان الاستعمال هنا
اعم والحق عندى ترجيح المجاز عليه وفاقا للعلامة فى تهذيب والسيد فى شرحه
والمحقق البهائى وصاحب المعالم على ما حكى عنهم والدليل على ما اخترناه
وجوه الاول اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فى كونه حقيقة ومجازا
فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيه معارضة باصالة
عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة قلت ان القرينة فى محل النزاع لازمة على
كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا
بين المعنيين وحقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر فلا ريب فى ان استعماله فى
المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر
واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك
لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف
يتمسك بالاصل فى نفى القرينة فان قلت المنفى بالاصل القرينة الدالة التى
هى من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلت بعد القطع بالاحتياج الى القرينة
المخالفة للاصل تبقى القرينة مترددة بين كونها قرينة مفهمة او قرينة معينة لا

بمعنيين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الأصل لتحقق المخالفة فيهما معاً ولا تغيره كما هو المفروض على انه قيل الأصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الدلالة مع القرينة نعم يتجه على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين على الظاهر على خلافه فان قلت سلمنا ان القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال لكن نقول اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيه معارضة باصالة عدم كونه بالعلاقة قلت ان العلاقة ايضاً لابد منها في محل النزاع والا يوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قلت انه لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لابد من اعتبارها والالتفات اليها في الاستعمال والاصل عدم ذلك قلت ان الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق العلاقة دون الوضع فلا يصح نفيها بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال فكما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصالة عدم الوضع سليماً عن المعارض فتدبر فان قلت ان تعدد الوضع مما لا مناص عنه اذ لو كان حقيقة في المعنى المشكوك ومشتركا فلابد من الوضع الحقيقي ولو كان مجازاً فيه فلابد من الوضع المجازي الثانوي وهو الرخصة على القول بتوقف المجاز عليه والاصل عدمه فاصالة عدم الوضع الحقيقي معارضة باصالة عدم الوضع المجازي قلت ان الوضع المجازي وهو ترخيص الواضع استعماله فيه بلحاظ العلاقة مسلم بين الطرفين بمعنى ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع بعلاقة جايز قطعاً ومسلم عند السيد ايضاً كما ان استعماله في الحيوان المفترس ايضاً بطريق الحقيقة جايز وانما الكلام في استعماله في الرجل الشجاع بلحاظ الوضع فالسيد يدعي الجواز والاصل عدم الوضع فلا يتعقل المعارضة وبالجملة الامر دائر بين الزايد والناقص والاقل والاكثر ومن هنا تبين انه لا تعارض

بين المجاز

بين المجاز والاشتراك اذ المجاز يقيني والاشتراك محتمل فكيف يعارض المجاز الحادث الوضع المحتمل فاطلاق التعارض هنا ليس الا مسامحة فان قلت انا لو قلنا بالاشتراك يلزم مخالفة الاصلين وهما اصالة عدم الوضع وعدم الحاجة الى القرينة المعينة ولو قلنا بالمجاز يلزم مخالفة الاصول فانه لابد فيه من ملاحظة المعنى الحقيقي والنسبة والمناسب وهو المعنى المجازي الذي هو اما جزء للموضوع له او لازم او بعبارة اخرى العلاقة والقرينة الصارفة والمفهمة اي المعينة لانه في المجاز يطلق اللفظ لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي بواسطة العلاقة ثم يقام القرينة على ارادة المعنى المجازي فملاحظة هذه الاشياء والحاجة الى ملاحظتها لابد منها والاصل عدمها فاذا دار الامر بين مخالفة اصلين او اصول فلا ريب ان ارتكاب الاول اولى قلت في طرف الاشتراك وان كان يلزم مخالفة اصلين وفي طرف المجاز يلزم مخالفة اصول الا ان الاصل في طرف الاشتراك مزيل الاخر الى الاصل في جانب المجاز لان الشك في الاحتياج الى هذه الملاحظات مسبب عن الشك في الوضع فبعد دفعه بالاصل لم يبق شك بعد والحاصل ان الاصل المزيل مقدم على الاصل المزال كما في مثل ما لو شك في وقوع النجس في ماء الاناء ثم غسل بذلك الماء ثوب المتيقن بنجاسته فهنا يتعارض الاصلان اي اصل طهارة الماء واصل نجاسة الثوب ويرشدك الى ما ذكرنا صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابداً ولكن ينقضه بيقين اخر واستصحاب الطهارة معارض لاستصحاب شغل الذمة بالعبادة فان الاصلين الاولين في المثالين مقدمان على الاخرين لانهما مزيل والاخرين

فان

مراد فكذلك الكلام فيما نحن فيه فان اصالة عدم الوضع الآخر للمعنى المشكوك مراد
والاصول الخمسة في المجاز مراد فالاول يقدم عليها فان قلت ان المدار في
اللغات اما على القطع او على الظن واصالة عدم الوضع لا يفيد شيئا منهما فلا
وجه لاعمال التعبديات فيها قيل يصح ما ذكر لو اريد اثبات الوضع ح لا بد من
حصول الظن لمدخليته الاعتقاد في اثبات اللغات كمدخليته في الطب والنجوم
ونحوهما بخلاف ما لو اريد نفي الوضع فانه لا يحتاج الى الظن والمراد ح نفي
الوضع بالاصل اذ اثبات المجاز
انما هو بواسطة العلاقة واما الوضع فيندفع بالاصل فعدم افادته الاعتقاد غير
مضر وفيه انه لا تفاوت في لزوم الاعتقاد بالنسبة الى الاثبات والنفي فكما
ان اثبات الوضع يحتاج الى الظن فكذلك نفيه ايضا يحتاج اليه فلو لم يحصل الظن
بالعدم فلا بد من التوقف ودعوى لا ادري لا ادري العدم قلت ان اصالة عدم
الوضع ايضا يفيد الظن بالعدم اذ المنكر لافادته الظن ان انكر افادته الظن النوعي
فلا وجه له لاستقرار بناء العقلاء على ان ما ثبت دام وحصول الظن النوعي ببقاء ما
ثبت الا ترى ان الظن حاصل بعدم تغيير ما رأيناه سابقا من الاماكن وغيرها
وعدم حصول الزيادة فكذلك في الوضع فان عدم تغير الوضع الاولي بالنسبة الى
الزيادة عن الواحد مظنون البقاء وان انكر افادته الظن الشخصي فكذلك لا وجه له لان
ما يفيد الظن النوعي فلا بد من افادته الظن الشخصي لو فرض انتفاء المانع نعم لو وجد
المانع كالشهرة مثلا فلا ريب في انتفاء الظن الشخصي ح ان قلنا باعتبار اصالة عدم
الوضع من باب الظن الشخصي كما هو المتيقن فنحن ايضا نقول بعدم اعتبارها وان قلنا
باعتبارها من باب الظن النوعي فلا اشكال في اعتبارها الثاني ان الفائدة حاصلة
عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما مع وجود القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه
المجازي واما مع عدمها فيفهم المعنى الحقيقي لذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق
الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض

على هذا من وجوه منها ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثير الفائدة بكثرة الاشتقاق
منه باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى ومنها ان كون اللفظ
مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى
الآخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع ومنها ان الاشتراك
غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز ليس بهذه
المثابة فكان الاشتراك اولى وتوضيح ذلك ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقرونا
بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود
للمتكلم وان كان الثاني توقف ولا يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم
ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين
واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة
التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط ومنها ان المجاز يتوقف على الوضع الاول
والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان
اولى والجواب عن جميع هذه الوجوه ان اكثرية المجاز واغلبيته على الاشتراك في
الاستعمالات كما سيجيء بيان ذلك يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح جميع ما
ذكر في ذلك الرجحان الثالث لزوم اللغوية وبيانه ان الواضع البصير والمخترع الخبير البصير
بنائه في عمله على اللغو والعبث فلو وضع اللفظ للمعنى الذي يوجد بينه وبين المعنى
الحقيقي العلاقة المصححة للاستعمال يلزم خلوه عن الفايدة اذ لو كان الفايدة في ذلك
الوضع صحة الاستعمال فالوضع المجازي يفيد ذلك ولو كانت عدم الحاجة الى القرينة
فالوضع لا يرفع الاحتياج لاحتياج الاشتراك ايضا الى القرينة غاية الامر ان قرينة
المجاز صارفة مفهمة وقرينة الاشتراك معينة وفيه اولا النقض بتحقق ذلك الوضع
كالعين بالنسبة الى الباكية والجارية وثانيا بانه دليل لمي لا عبرة به في اثبات اللغات
كما قيل مع ان هذه اثبات اللغة بالعقل وهو غير جائز بالاتفاق وثالثا بانه لا يتم في
الاوضاع التعينية المسببة عن كثرة الاستعمال مجازا كما لا يخفى الرابع مصير

المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة هذا القول بل القول بالخلاف لا يبعد
دعوى شذوذه وندرته مع انه قد منع بعض المتأخرين مخالفة السيد وابن زهرة
للمعظم لانه ادعى انه لم يجد منهما تصريحا بها نعم صرحا بان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ومجرد هذا لا يدل عليها نعم حكى عن الشهيد الثاني في لك ان ترجيح
الاشتراك على المجاز مذهب جماعة قيل ولعله ايضا استنبط منهم القول بذلك لانه
وجد منهم تصريحا به فالمخالف للمعظم صريحا غير معلوم ولو سلم فلا اشكال في
شذوذه الخامس ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر واغلب من الاشتراك بحيث ادعى
جماعة ومنهم ابن جني بان اغلب اللغات مجازات فالكثرة والغلبة دليل الرجحان
فان المشكوك فيه يلحق بالغالب فان قلت ان كان نظرك في الاستدلال والاستشهاد
بقول ابن جني الى اثبات الغلبة بكلامه فلا يتم نظرا الى ان مراده من هذا الكلام ان
اغلب الاستعمالات والمحاورات انما هو بالمجازات يعني ان الاستعمالات الحقيقية
اقل من المجازية ولا دخل لذلك بالمقام اذ الكلام في ان اصل معاني الالفاظ غالبا
هل يكون حقائق او مجازات ودعوى كثرة الاستعمالات المجازية تجتمع مع كثرة
الحقائق في اصل اوضاع الالفاظ وان كان نظرك الى دعواه ذلك بانه يدعي
ان المجازات في اصل المعاني اكثر من الحقائق فهو اول الكلام ومحل النزاع بينه وبين
السيد لانه يدعي ان اغلبها مشتركات قلت ان مراد ابن جني من قوله ان اغلب
اللغات مجازات ان اغلب المعاني للالفاظ مجازات كما هو ظاهر الكل كيف ودعوى اكثرية
الاستعمالات المجازية في غاية الفساد لظهور خلافه بالعيان وح فحش والثمر مواضعات
لابن جني في متحد المعنى وغير متحد المعنى بالنسبة الى الجميع بمعنى انا والس وابن جني
نحكم بان متحد المعنى حقيقة ومتعدد المعنى بالنسبة الى واحد من المعاني ايضا حقيقة
واما بالنسبة الى غيره فابن جني يدعي المجازية مطلقا على ما قيل وغيره مختلفون
فمنهم من يقول بالاشتراك ومنهم من يقول بالتوقف ومنهم من يقول بالمجاز وفاقا

لابن جني

عل وفيها

لابن جني وبالجملة انا ندعي ان صنفا من المعاني وهو ما وجد فيه العلاقة اغلبها
مجازات وهذا ظاهر لمن له ادنى تتبع في معاني الالفاظ فح لو شك في فرد من افراد
ذلك الصنف يلحق به ولو ادعى الخصم الاستقراء في النوع بادعاء ان اغلب انواع المعاني
سواء كان بينهما العلاقة ام لا الحقائق فالمشكوك فيه يلحق بالنوع فلا ينفعه لان
غاية ما في الباب انه يحصل التعارض بين الاستقراء الصنفي والشخصي ولا ريب
في انه يقدم الخاص على العام وتفصيل المطلب ان الاستقراء على ثلثة اقسام لانه
اما شخصي بان تتبع الاشخاص لاستعلام حال الصنف كالتتبع في افراد الزنجي
لاستعلام حال صنف الزنجي او صنفي بان يلاحظ الاصناف كالرومي والزنجي
وغيرهما ليستعلم حال نوع الانسان او نوعي بان يلاحظ الانواع من الانسان
والفرس والبقر وغيرها لبيان حال الجنس وهو الحيوان وهذه الاستقراءات ان
تطابقت كما في تحريك الحنك الاسفل عند المضغ فلا اشكال وان تخالفت فالمدار
بالاخص فالصنفي مقدم على النوعي والشخصي مقدم على الصنفي لان الظن في
طرف الالحاق بالاخص وما نحن فيه من قبيل تعارض الشخصي والصنفي هذا
مع انه لو سلم استقراء الخصم ايضا لم يحصل التعارض لان مورد استقرائه المعاني
التي لا علاقة بينهما ومورد استقرائنا المعاني التي بينها العلاقة فلا يكذب احدهما
الاخر كما لا يخفى وبالجملة التحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من الاشتراك في اكثر
كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة واما حصول الغلبة في الاشتراك
فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا لا بد من تقديم المجاز على الاشتراك
لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على
حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من
الواضع لهذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا قيل ان
المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة
فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك للفظ مجاز لا مشترك بقرينة الغلبة سيما والاصل

علاه

عدم الوضع الجديد وعدم تعدده ولم نقف على منع اعتبار مثل هذا
الظن من الفقها فلا مناص عن العمل بالظن فى دلالة الالفاظ خصوصا
على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر
من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كالخبر
الذى دل على حلية ما يباع فى اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول
الاسلام فانه روى اسحق بن عمار فى الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس
بالصلوة فى الفراء اليمانى وفيما صنع فى ارض الاسلام قلت فان كان فيها
غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وغيره ذلك
من الاخبار ويدل على ما ذكرنا العرف ايضا فلاحظ وراجع حجة السيد ومن
تبعه ايضا وجوه من الادلة الاول ان اللفظ قد استعمل فى المعنى المحتمل كونه حقيقة
فلم يقم على المجازية دليل فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة
وحاصل مراده ان نفس الاستعمال وحاقه وحقيقته مع قطع النظر عن بلا
شئ معه لو خلى وطبعه دليل الحقيقة بل ربما يدعى الاتفاق والاجماع على
ذلك ويشهد على ذلك ما حكى عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف
معنى الفاطر حتى اختصم الى شخصان فى بئر فقال احدهما فطرها اى
اخترعها الى ففهم من استعماله ان معنى الفاطر حقيقة هو المخترع وما
حكى عن الاصمعى ما كنت اعرف معنى الدهاق حتى سمعت جارية تقول
اسقنى دهاقا اى ملأنا من الماء وفيه ان نفس الاستعمال لا يدل على
الحقيقة ودلالته فيما ذكر بواسطة شئ اخر وهو وحدة المعنى فان ابن عباس
والاصمعى حكما بكونه حقيقة بواسطة عدم وجدان معنى اخر ودفعه بالاصل
وقد ذكرنا ان متحد المعنى خارج عن محل النزاع وما ذكر غيرها رفى متعدد المعنى
ولذا لا يفهم الحقيقة فيه بمجرد الاستعمال سلمنا ولكن يعارضه ما مر من
الادلة على رجحان المجاز على الاشتراك وهى اقوى فيكون اولى بالترجيح الثانى

والنما قلنا اى اخترعها ١ ٢ لان الاختراع اعم من الخلق فيشمل المخلوق وغيره قال الله تعالى فاطر السموات والارض اى موجدها ومخترعهما والنسبة بينهما عموم مطلق منه

ما اشار اليه فى جملة من الموارد بقوله وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او
الاشياء الا كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة بناء على ان مراده
انه كما يحكم بالحقيقة فى صورة اتحاد المعنى كذلك يحكم بها حال تعدده ومآل هذا
الدليل فى الحقيقة راجع الى الدليل الاول وكيف كان ففيه ان ثبوت الحقيقة
فى صورة استعمال اللفظ فى المعنى الواحد انما هو بالاجماع وادعاء عدم الفرق بين
استعمال اللفظة الواحدة فى المعنيين او المعانى وبين استعمالها فى الواحد قياس
وفى اللغة ومع الفارق للزوم المجاز بلا حقيقة فى صورة الوحدة لو حكم بالمجاز
وهو اما غير جائز او غير واقع او نادر وعدم لزومه فى صورة التعدد لو حكم بها
الثالث ان للاشتراك مصالح وفوايد لا توجد فى المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد
فى الاشتراك ٢ فمنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف
المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان المشترك يصح منه الاشتقاق
بالمعنيين كما مر فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان الفهم مع الاشتراك
يحصل بادنى القرائن وفى المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة
وتزيد عليها ومنها ان المشترك يصح منه التجوز بالمعنيين فيتسع الكلام و
يحصل الفائدة المطلوبة فى المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه واما
مفاسد المجاز فكونه موقوفا على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك
لا يتوقف على جميع ذلك وكونه مخالفا للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة
فيه له وان شاركه فى الاحتياج الى القرينة فى الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين
وفى المجاز لاجل الدلالة وكونه يفضى الى الخطا مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة
عليها وخفائها على السامع فانه يحمل على الحقيقة كما هو الاصل فيقع فى الخطا
بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما يقتضيه تعينه وبدونها
يتوقف فى الحمل فلا يقع فى الخطا ٣ فانه الظ وفيه اولا انه معارض بمثله فان للمجاز
ايضا فوايد ومصالح لا توجد فى الاشتراك وفى الاشتراك مفاسد لا توجد فى

٢ فكان الاول اولى بالترجيح اما فوايد الاشتراك فمنها

٣ ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه لا يطرد ومنها

المجاز اما فوايد المجاز فكونه افصح وابلغ كما فى قوله تعـ واشتعل الراس شيبا فانه
ابلغ من شبت جدا وكونه يتوصل به الى انواع البديع كالجناس فى نسبع سباع
ولو قيل سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك كاجماله وكونه
محتاجا الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفى فيه قرينة واحدة
وكونه مخلا بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه و
بدونها يحمل على الحقيقة وثانيا ان المصالح والمفاسد لا ينفعان فى اثبات اللغات
اذ ذلك دليل لمى لا عبرة به الا ان يستكشف منهما الغلبة وقد عرفت ان المجاز
اغلب نظرا الى ان يكون قرينة فيها عالم واحد ويكون اكثرها الجهلا وشك
فى واحد فالحاقه بالعالم لاكثرية فوايده ركيك جدا وثالثا ان الامر ليس دائرا
بين المصلحة والمفسدة بل ارتكاب المفسدة قطعى لجواز استعمال اللفظ مجازا
عند الطرفين وانما الشبهة فى الوضع الرابع انه كما يجرى اصالة الحقيقة فى
بيان المراد مع الشك فى وصف الحقيقة والمجاز فكذلك لا يجرى فيما لو علم
المراد وشك فى وصفهما وفيه ان هذا قياس فى اللغة ومع الفارق
وينبغى التنبيه على امرين الاول انه قال فى النتايج اذا دار الامر بين الاشتراك
اللفظى والمجاز فالحق فى المقام التفصيل من غير اختيار قول المشـ ولا السيد مط
ولا اختيار قول ابن جنى بان يقال انه تارة يعلم ان المتكلم لم يلاحظ فى الاستعمالين
العلاقة والمناسبة وتارة يعلم انه لاحظها فيهما وتارة يعلم انه لاحظها فى احدهما
ولم يلاحظها فى الاخر وتارة يشك ملاحظتها بالنسبة اليهما بان لا يعلم شيئا
من الملاحظة والعدم فيهما وتارة يعلم الملاحظة فى احدهما ويشك فى الاخر
وتارة يعلم عدم الملاحظة فى احدهما ويشك فى الاخر وهذه ستة صور
فان علم عدم الملاحظة فيهما فالمتجه هنا هو مختار السيد من الحكم بالاشتراك
اللفظى وان علم الملاحظة فيهما فيحتمل ان يكونا مجازين وهو باطل لندرة المجاز
بلا حقيقة ويحتمل ان يكون احدهما مجازا والاخر حقيقة وكان لحاظ المناسبة

والعلاقة فى الحقيقة من باب التبرع والمقارنة الاتفاقية وهو ايضا قليل فلا بد
من الحكم بالاشتراك وان علم الملاحظة فى احدهما وعدمها فى الاخر فالمتجه
ح مختار المشـ فيحكم بالحقيقة والمجاز وان شك فيهما فالحق ما هو المشـ لاستلزام
المجازية فيهما المجاز بلا حقيقة واولوية المجاز من الاشتراك وان علم
الملاحظة فى احدهما وشك فى الاخر فيحكم بمجازية المعلوم وحقيقية الاخر
فرارا من المجاز بلا حقيقة وان علم عدم الملاحظة فى احدهما وشك فى الاخر
فينعكس الامر لاولوية المجاز من الاشتراك انتهى حاصل مرامه مع توضيح
منى وفيه ان الصور الثلثة الاولى خارجة عن محل البحث اذ محل النزاع
انما هو فيما اذا امكن جريان جميع الاقوال فانا اذا علمنا ان المتكلم لم
يلاحظ المناسبة بين المعنيين او علمنا بالملاحظة فيهما او علمنا بالملاحظة
فى احدهما دون الاخر فلم يبق فى هذه الصور نزاع بين السيد والمشـ
وابن جنى بل الكل متفقون فى ان الاولى مشترك والثانى ايضا مشترك
لفظى والثالث حقيقة ومجاز فنعلم مما ذكرنا ان النزاع انما هو فى حال
الشك كما فى صور الثلثة الاخيرة فادخال غير محل النزاع فيه بعيد جدا
اللهم الا ان يقال ان مراد صاحب النتايج تشقيق الاقسام لا بيان
اقسـام المتنـازع فيه لكنه بعيد عن ظاهر كلامه
وبالجملة ان ذلك امر فرضى لان العلم بعدم الملاحظة كيف يحصل فان
فهم ذلك من التبادر فح لا حاجة الى اصالة الحقيقة فهذا التفصيل لا
ينفع الا فى الفرضيات وايضا ان الصورة الاولى لم يعلم لها معنى محصل فانه
اذا علم ان المتكلم لم يلاحظ المناسبة بين المعنيين يحكم بالاشتراك معناه
انه اذا علم الاشتراك فيعلم الاشتراك وهذا لا معنى له بل ربما يكون هذا
دورا والمراد بتعيين الوضع بالدليل الثانى فى بيان التناقض الوارد على
القوم ودفعه فنقول ربما يتوهم التناقض بين كلماتهم حيث يدعون تارة

ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واخرى ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والجواب عنه بوجهين الاول ان مجرى الاول انما هو في المتحد المعنى
والمراد من الاتحاد وحدة المعنى المشكوك فيه سواء وجد المعاني الكثيرة التي
علم مجازيتها اولا فلو كان للفظ عشرة معاني وعلم ان لتسعة منها
مجاز وشك في كل واحد منها انه حقيقة او مجاز فيكون من اقسام المتحد
المعنى فيندرج تحت قاعدة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرى
الثاني انما هو في تشخيص الاوضاع مع العلم بالمراد فاذا علم المراد وتعدد
المعاني وشك في الموضوع له فيقول الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا
تناقض اصلا هذا وانما قلنا فيما الاصل يحكم على الحقيقة لان الاقوى انه
لا يجوز استعمال اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لان المجاز
ملزوم للقرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي فيعانده ضرورة ان ملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء فلا يجوز اجتماع الارادتين عقلا وحيث
ان المفروض عدم ظهور القرينة حتى يحمل على المعنى المجازي فلا بد من الحمل على
الحقيقة بالاصل ثم انه يرد على ما ذكرنا انه يحتمل وجهان الاول كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي مط ولو مجازا وهو خلف لانتقاضه باللفظ الموضوع
للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد
في ضمن الكل مجازا جدا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في الجزء الموضوع له
وحده وظاهر ان القرينة لا تعاند لارادته بل تستلزمها فان قلت يمكن ان يدفع
الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مط بارادة مستقلة وارادة الجزء
في الكل ضمنية فلا يتم النقض قلت هذا الاحتمال ليس باولى من الاحتمال الاول
فعلى المتمسك به اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال الثاني كونها
مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة فح لا ينهض الاستدلال المذكور حجة
على من اجاز الاستعمال مجازا فته وكيف كان فاصالة الحقيقة من الاصول

الاجماعية فالعمدة في مداركها الاجماع وربما يستدل بوجوه اخر نحن في
غنى عنها فلا حاجة للتعرض لها وبيان ما فيها فلا اشكال في اعتبارها
وانما الخلاف في ان حجية هذا الاصل واعتبارها هل هو من باب
الظن الشخصي او النوعي المطلق او المقيد او من باب التعبد اما مط او
مقيدا بما اذا لم يكن الظن على خلافها وجوه حسنة ولا باس لبيان
توضيحها فنقول المراد من الظن الشخصي واعتبار الامارة من هذه الجهة
ان تفيد الظن فعلا في نظر العرف وان لم تفد الظن فعلا عند المخاطب بواسطة
شيء لا يعتنى في العرف مانعا عن حصول الظن منها كالرؤيا مثلا فلو قيل
رايت اسدا فهو بالنظر الى اصالة الحقيقة يفيد الظن الشخصي في العرف و
لو راى السامع في منامه ان مراده المعنى المجازي وارتفع ظنه من الاصل
المزبور والحاصل انه لا بد في الظن الشخصي من افادة الامارة الظن بالواقع
فعلا والمراد من الظن النوعي ان الشارع لما راى ان تلك الامارة اغلب
ايصالا الى الواقع من غيرها لان نظرها الى الواقع فلذلك اعتبرها وان
كان اعتقاد الناس غير مساعد لها ففي المقام اغمض عن ظن العباد مع عدم
الاغماض عن الواقع والمراد من التعبد اعتبار الامارة مع الاغماض عن الواقع
والاعتقاد فح نقول المتيقن من بين هذه الوجوه بحيث يعلم انه معقد الاجماع
هو اعتبار الاصل المزبور من باب الظن الشخصي وفاقا للفاضل القمي ره
على ما حكى وعلى مدعي الزيادة الاثبات فان قلت بناء العقلاء في
مقام الامتثال وفهم المعاني من الخطابات على العمل باصالة الحقيقة
ولو لم يفد الظن الشخصي الا ترى انه لو قيل اكرم العلماء وترك اكرام زيد
بواسطة اخبار صبي مثلا بعدم وجوب اكرامه معتذرا بان اصالة الحقيقة
لم تفد الظن الشخصي منا يعد عاصيا وصح عقابه لمخالفته ظاهر الخطاب
قلت الخطابات على قسمين احدهما ان لا تفيد الظن الشخصي ابتداء عند

الى المخاطب بان يكون الخطاب عند القائه اليه مكتنفا بشئ لا يفيد الظن بارادة
المعنى الحقيقى لكونه واردا فى مقام التشريع وجعل الحكم مثلا ومن هذا الباب
خطابات الكتاب والسنة وثانيهما ان يفيد الظن الشخصى اولا ثم يعارضه شئ اخر
بحيث يرتفع عنه الظن كالمثال المتقدم وح يمنع بناء العقلاء على اعمال الاصل
المزبور فى القسم الاول بل ندعى بناءهم على خلافه ولذا يقدم الفقهاء تفسير
الراوى او غيره على الاصل المزبور فى الموارد الفقهية واما القسم الثانى فان
اوجب المعارض ارتفاع الظن بحيث احتمل وجود قرينة لم يلتفت اليه السامع
فى حال المشافهة فيمنع ايض بناء العقلاء وان لم يوجب تفاعه بان لا يكون
المعارض مقاوما له فعملهم بالعموم انما هو لافادته الظن الشخصى فان قلت
بناء العلماء على خلاف ما ذكرت حيث استقر اجماعهم على العمل باصالة
الحقيقة من باب الظن النوعى قلت نمنع بناءهم عليه اذ القدر الثابت من
فتاويهم والمتيقن من معقد اجماعهم هو اعتباره فيما لو افاد الظن شخصا فان قلت
بناء على ذلك يلزم ان يدور العمل بظواهر الالفاظ مدار الخيالات السوداوية
بانه متى حصل الظن بالرؤيا على خلاف الحقيقة طرح الاصل ومتى ظن بالحقيقة
بواسطة الاستخارة عمل به قلت قد عرفت ان المراد من الظن المعبر عنه بالظن الشخصى
هو حصول الظن فعلا عند العرف فان قلت بناء على ما ذكر يلزم طرح الظواهر
بواسطة معارضتها القياس لارتفاع الظن الشخصى ح قلت اولا نلتزم بالعمل
باصالة الحقيقة من باب الظن النوعى بالنسبة الى القياس حيث انا استفيد
من ادلة القياس انه ليس بحجة ولا مرجح ولا موهن بمعنى ان الش حكم بالحكم بعد
ارتفاع الظن من الخبر بواسطة معارضة القياس كما استظهره المحقق وثانيا
بان القياس وان لم يكن حجة الا انه يكون موهنا وح نلتزم بطرح الخبر والقياس
اما القياس فلعدم اعتباره واما الخبر فلذهاب مناط الحجية وهو الظن الشخصى
عنه كما اختاره الفاضل القمى قده فى المقام فانه لا يخ عن الاشكال جدا لو الثالث

اى بقرينة مختصا بامارة لا يفيد الظن الى منه

الحكم بعدم ارتفاع الظن الحاصل من الامارة بسبب القياس امر غير معقول فكيف يحكم الشارع بعدم ارتفاعه لانه بمجرد حصول الظن من القياس يزول الظن الحاصل من الامارة اللهم الا ان يكون مراده الحكم بعدم رفع اثار الظن لا نفسه بسبب القياس فانه معقول والظاهر انه كذلك الا انه تسامح فى العبارة كما هو دابه والله العالم ابن المصنف

فى بيان ما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة بقلة استعمالها التى لم يبلغ هجرها
الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذى لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة
فعن ابى يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وعن ابى حنيفة الحقيقة المرجوحة
اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وعن
اخرين يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على
الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيتحقق التعادل وهو المختار وفاقا للعلامة
ره نعم يمكن الخدشة فيما اخترناه بان تحقق التعادل والتكافؤ مشكل لان المجاز
الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة
مم فان الوضع يرجح جانب الحقيقة الا اذا غلب الاستعمال فى المعنى المجازى بحيث
يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة فى المعنى الثانى وهو خلاف المفروض والحاصل
ان مجرد كثرة الاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان
كان الاستعمال فى غاية الكثرة بل واكثر من استعماله فى الحقيقة بكثير الا ترى ان
الالفاظ التى ادعوا صيرورتها حقايق شرعية فى المعانى الشرعية استعمالها
فى المعانى الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكر كصاحب المعالم
وغيره عند التجرد عن القرينة على المعانى اللغوية ومما يؤيد ما ذكرنا من عدم قدح
الشهرة المزبورة فى ظهور اللفظ فى معناه الحقيقى ان التخصيص قد بلغ فى الاشتهار
الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا يتوقفون فى دلالته على
العموم عند عدم المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا
موجبا لمكافاته مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال
وبالجملة ان هذه المسئلة متفرعة على ان المجاز على خلاف الاصل اذ لولا
ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون
هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح جدا كما لا يخفى والدليل على ان المجاز خلاف
الاصل من وجوه الاول ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته

او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين
الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى
ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز
حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع
لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة فى المجموع ولو قال احملوه على هذا
او على ذلك كان مشتركا والمفروض خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على
شئ منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على
الاول وهو المط الثانى انه لو لم يكن المجاز خلاف الاصل لم يحصل التفهم
حالة التخاطب بالالفاظ التى لها مجازات يمكن ارادتها والتالى باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اى راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم
يكن على خلاف الاصل اى مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد السامعون
اللفظ بين معناه المجازى والحقيقى فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث
والاستكشاف واما بطلان التالى فبالوجدان الثالث ان المجاز يتوقف
على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعى
امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة
انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان
اعتقاد السامع ارادة الحقيقة منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما
انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا فى معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة
فى ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين
ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم فى الاول وانما الاحتمال فى ان
المراد من ذلك اللفظ هل ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفى الثانى
المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو فى كونه موضوعا له او لما يناسبه

عى ن كون معنى الحقيقة رخصة الواضع استعمال اللفظ فى المعنى بدون القرينة منع واضح بل الاستعمال بلا قرينة من ثانى الوضع وحيث اجتمعا اى الوضع والاستعمال يسمى حقيقة كما يرشد اليه تعريف الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ فافهم ابن المعصوم

الدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثانى ثم اعلم انه اذا
دار الامر بين التخصيص والمجاز الراجح المساوى احتماله لاحتمال الحقيقة مثل
ما لو ورد عن احد الائمة ع لا يجب اكرام العلماء وعن الاخر اكرم زيدا العالم وقلنا
بان الامر فى اخبارهما شاع استعماله فى الندب بحيث صار من المجازات المساوية احتمالها
لاحتمال الحقيقة ففى الترجيح اشكال والتحقيق فى المثال المفروض ان يقال انه اما
على القول برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز
كما هو مختار ابى يوسف فيجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض
لهح ولا يكون ح دوران واما على القول برجحان الحقيقة المرجوحة فيما اذا دار الامر
بين الامرين كما هو مختار ابى حنيفة فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح
وانما الاشكال فى الترجيح واحتمال ولو به المجاز لا يخلو عن قوة واما على القول
بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز كما هو المختار كما مر وعليه
جماعة فلا ريب فى لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص
لوجود الشرط ح ولا يكون ايضا دوران وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم المخصص
فلا يجوز العمل به فى مورد الشك ويكون الخطاب مجملين فلا بد من الرجوع الى ما
يقتضيه الاصول واعلم ان مما يشبه تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح و
يكون نظيرا له من المسائل الفرعية الفقهية الذى من امثلته لفظ النكاح فانه اما
حقيقة فى العقد مجاز فى الوطى او بالعكس مع اطلاقه عليهما متساويا امور
الاول ما لو تعارض فى الامامة الافقه الاقرء مع الاورع الاتقى ففى تقديم كل منهما
وجه رجحان مفقود فى الاخر والاقرب ترجيح الافقه الاقرء لان ما فيه من الورع يحجزه
عن نقص الصلوة ويبقى علمه زائدا مرجحا وكذا فى المجتهدين المختلفين والثانى
ما لو تعارض الحر الغير الفقيه والعبد الفقيه فى صلوة الجنازة فيقدم الفاضل
الفقيه لان فضيلته اكتسابية بخلاف الحرية فتدبر والثالث عبادة ذوى الاعذار
كالمتيمم الراجى للماء اذا اخر صلوته عن اول الوقت او العارى الراجى للساتر فى اخر

الوقت مثلا والاولى ان التاخير افضل وعن المرتضى ره انه اوجبه والرابع ما لو
تعارض الصلوة جماعة فى اخر الوقت مع الصلوة فرادى فى اوله وكذا لو تعارض
تقديم الصلوة الثانية عن وقت فضيلتها مع ادراك الجماعة وتاخيرها الى
وقت فضيلتها مع فوات الجماعة والاشتغال بها فرادى والمراد بوقت الفضيلة فى
العصر المثلان وفى صلوة العشاء ذهاب الشفق على قول ومراعات الجماعة
اشبه للحث عليها والخامس ما لو كان مشتغلا بالوضوء فاقيمت الجماعة فيتعارض
اسبغا وفوات الجماعة فى البعض او فى الكل والاولى ترجيح الجماعة لان المتوسل اليه
اولى بالمراعات من الوسيلة ولو كان مدافعا للاخبثين او الريح فوجهان من ادراك فضيلة
الجماعة ومن اشتماله الكراهة المغلظة باعتبار سلبه الخشوع الذى هو
روح الصلوة السادس ما لو تعارض ادراك الصف الاول مع فوات
ركعة ففى ايثار الصف الاخير لتحصيل الركعة الزايدة فصاعدا وجهان اما
لو كان وصوله الى الصف الاول مفوتا جميع الصلوة فانه يصلى فى الصف
الاخير جدا السابع ما لو تعارض الخطبات فى النكاح كعبد عفيف عالم عدل او حر
فاسق او حر فقير عالم او غنى جاهل او معيب عالم ورع وغنى جاهل او معيب
عالم ورع وصحيح فاسق جاهل اذا كان العيب موجبا للفسخ وينبغى التنبيه
على امرين الاول ان الحقيقة قد يصير مجازا او بالعكس اما الاول فبان هجر استعمال
اللفظ فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا فى دلالته عليه الى انضمام
قرينة اليه واما الثانى فبان يكثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ويشتهر
بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزايدة فتنقلب
الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوى حقيقة عرفية الثانى ان اللفظ
الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر
فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع
مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة

فى ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب
كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز
كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعا فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز
بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبنا الى الصلوة الشرعية المعهودة
الرابع عشر فى بيان ما اذا تعارض التخصيص والتقييد ودار الامر بينهما كما فى
مثل صل ولا تغصب بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهى فانه لا بد اما
من تقييد صل او تخصيص لا تغصب وكما فى مثل ما لو دار الامر مثلا بين
التصرف فى قوله اعتق رقبة بالتقييد بالمؤمنة وبين التصرف فى اعتق رقبة
مؤمنة بحمل الامر على الندب فالاظهر تقديم التقييد والوجه اما الغلبة
فان التقييد اغلب من التخصيص او عدم كون التقييد من اقسام خلاف الظاهر
فى مدلول اللفظ كالمجاز والتخصيص بل التقييد هو تصرف فى الامر العقلى ولا
يلزم منه مجاز اصطلاحا ولعل هذا هو السر فى ترك قدما الاصوليين كالعضدى
والعلامة والبهائى وغيرهم التعرض لحال دوران الامر بين التقييد وغيره من
الاحوال المتقدمة فان كلامهم فى تعارض الاحوال التى يورث كل واحد منها
مجازا فى اللفظ والمفروض ان التقييد لا يورث ذلك وان كان فيه ايضا خلاف
الظاهر والحاجة الى القرينة وان لم يستلزم المجاز فالاولى ان يقال ان الوجه فى
ترك التعرض ادخالهم له فى التخصيص وجعله قسما منه لجلالة ما ذهبوا اليه
من كون لفظ المط مجازا فى المقيد وقد يعرض من امثلته قوله تعالى اوفوا بالعقود
اذ لا شك فى ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت خيار المجلس
فاذا تفرقا وحصل الشك فى بقاء الخيار بعده فلو قلنا ان البيع خرج بذلك عن
عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار
عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض ولو قلنا انه لم يخرج بذلك عن
العموم بل هو مراد منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بحال التفرق و

فى تصور بالعموم فهذا المثال اشكال بل هذا من قبيل تعارض التقييد مع المجاز ان الضـ

محتاج له

لزم انتفاء الحكم بارتفاع الخيار فى موارد الشك عملا باطلاق اللفظ فيه السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته لان الاستصحاب من الاصول التعبدية والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الادلة الاجتهادية لانها اقوى بكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يعدح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف التاويل الى الاضعف اولى فعلى هذا الاصل فى مقام الشك فى كون الخيار على الفور او التراخى فى البيع ونحوه من العقود الفورية فان قلت ان تقييد الاطلاق بالنسبة الى فرد من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى غيره من ساير الافراد يكون من قبيل استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى وهو ان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه فى غاية المرجوحية ولا شك ان التخصيص اولى منه بمراتب فيتعين ترجيحه قلت ان ذلك ممنوع بل هذا التقييد كساير التقييدات فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوى التخصيص والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا اشكال فى الرجوع الى استصحاب ما ثبت اولا فيكون الاصل فى الخيار المشكوك فى فوريته التراخى والمحكى عن صاحب الرياض انه تمسك بالاستصحاب فى هذا المقام فيحتمل ان يكون بنائه على ترجيح التخصيص او يكون بنائه على ما ذكرنا من التساوى بين الامرين وبالجملة التحقيق فى المقام ان يقال بانه لو دار الامر بين التخصيص والتقييد فعلى القول بكون لفظ المطلق مجازا فى المقيد كما هو المشهور فالحق عدم تقدم احدهما على الاخر لعدم الدليل عليه الا ما قد يدعى من غلبة التقييد بالنسبة الى التخصيص لكنه محل نظر بل ومنع لا سيما بالنسبة الى المقيدات المنفصلة لكن بعض المعاصرين نسب الى شيخنا دام ظله العالى انه ادعى الاجماع على تقديم التقييد على التخصيص فان تم فهو الدليل فى المسئلة واما على القول بان المطلق ليس بمجاز فى المقيد بل حقيقة فيهما معا كما هو مذهب سلطان

سبب تقديم الادلة الاجتهادية على الاصول التعبدية ليس لاجل ترائيه بل كونها ناظرة الى الواقع والثانية ناظرة الى الظاهر و ماخوذا فى موضوعها الشك فهما متغايران بالموضوع و الاصول واقعة فى طول الادلة لا فى عرضها ولذا لا تعارض بينهما كما مر بيانه من المصنف مفصلا و كلامه هنا ناشئ عن المسامحة فى التعبير كما هو ديدنه ابن المصنف

العلما فلا ريب فى وجوب تقديم التقييد على التخصيص ولنقدم اولا مقدمة لا بد من معرفته فى المقام وهو انه قد اختلف العلما فى انه هل يوجب تقييد المطلق مجازا ام لا على اقوال فالمشهور على انه مجاز نظرا الى ان لفظ المطلق كرقبة ونحوها موضوع للماهية العارية عن التقييد بشرط كونها عارية فعند التقييد يلزم المجاز لانه استعمال اللفظ فى خلاف الموضوع له وذهب سلطان العلما الى عدم كونه مجازا بل هو حقيقة نظرا الى ان لفظ المطلق كرقبة ونحوها ليس موضوعا بازاء الماهية المطلقة بوصف الاطلاق كما هو مذاق المشهور بل موضوع بازاء مطلق الماهية وبعبارة اخرى بازاء الماهية المعراة عن جميع الاعتبارات بيان ذلك ان الماهية قد تعتبر لا بشرط وقد تعتبر بشرط لا وقد تعتبر بشرط شئ وقد تلاحظ نفس الماهية وذاتها المقررة عارية عن جميع الاعتبارات الثلثة المتقدمة وهى الموضوع له عند سلطان العلماء واتباعه وهو قدر مشترك بين الاعتبارات الثلثة المتقدمة فلا يلزم من تقسيم الماهية الى الاعتبارات الثلثة المزبورة محذور تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وقد اشار الى ذلك فى مبحث امور العامة من شرح التجريد فلاحظ وتوهم ان كونه حقيقة فى المقيد من لوازم القول بكون المطلق موضوعا للماهية اللابشرط كما ترى بل التحقيق انه من لوازم ما ذكرناه و ذهب بعض الاواخر الى التفصيل بين التقييد بالمتصل كما فى اعتق رقبة مؤمنة فحقيقة او بالمنفصل فمجاز نظرا الى عدم وجود التنافى فى الاول بوجه من الوجوه بل الظاهر انه يراد من لفظ المطلق الماهية المجردة والقيد من لفظ المقيد وهو المؤمنة من قبيل تعدد الدال والمدلول لا من قبيل استعمال اللفظ المطلق فى المعنى المقيد بخلاف التقييد بالمنفصل فان الذى يتبادر فيه استعمال لفظ المطلق فى المقيد والتحقيق وفاقا لشيخنا دام ظله العالى هو ما اختاره سلطان العلما وجماعة ممن تبعه كصاحب الفصول وغيره نظرا

الى ان المتبادر من المطلق في العرف ليس الا الماهية المهملة التي هي قدر مشترك
يمكن تقييدها بجميع الاعتبارات المشار اليها فيما تقدم اذا تحقق ذلك فنقول
ان التقييد مقدم على التخصيص وذلك لان التقييد لا يلزمه مجاز بل هو
حقيقة بخلاف التخصيص فان قلت نعم ولكن هذا لا يوجب ترجيحا للتقييد
على التخصيص بعد اشتراكهما في كون كل واحد خلاف الظاهر محتاجا الى
القرينة ضرورة عدم جواز حمل المط على المقيد من دون وجود قرينة على
التقييد قلت وان كان التقييد خلاف الظاهر كغيره محتاجا الى وجود القرينة
لكن استفادة الاطلاق مع عدم وجود المقيد ليس من ملاحظة ظهور لفظ
المطلق في الاطلاق كما سمعت تفصيل الحال فيه بل بواسطة دليل الحكمة
وانه لو كان لهذا قيد لكان من الواجب في الحكمة بيانه فالظهور ناش من الدليل
العقلي المزبور فعلى هذا لو فرض وجود ما يصلح بيانا لا يبقى للفظ المطلق ظاهرا
في الاطلاق لعدم جريان دليل الحكمة حتى يثبت الاطلاق على هذا بالنسبة الى
ساير الظواهر كمثل الادلة الفقاهتية بالنسبة الى ساير الادلة الاجتهادية
ومن هنا تعرف معنى ما قد يقال من ان الاطلاق كالبرزخ بين الادلة الاجتهادية
والادلة الفقاهتية فانه يقدم على الثانية كما يقدم الاولى عليه فاذا كان الحال
كذلك فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق لو دار الامر بين رفع اليد عنه او عن التصرف
في الظهور اللفظي كما في اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فان الامر دائر
بين رفع اليد عن ظهور الاطلاق بحمله على التقييد وحمل الامر في المقيد
على الندب كما انه لا بد من رفع اليد عن الادلة الفقاهتية عند دوران الامر بينه
وبين الادلة الاجتهادية فان قلت ان الامر هنا دائر بين رفع اليد عن اصالة الاطلاق
الناشئ عن دليل الحكمة المتقدمة واصالة الحقيقة في الطرف الاخر وكلاهما من قبيل
الاصول فلا معنى لتقديم احدهما على الاخر قلت نعم ولكن احدهما اصل لفظي
والاخر اصل عقلي نظير الاصل العملي الاولي مزيل للثاني كما انه مزيل للاصل

فان التقييد وان قلنا بكونه حقيقة لكن لا ريب في كونه خلاف الظاهر محتاجا الى القرينة صح

العملي ايضا وقد تقرر انه يجب تقديم الاصل المزيل على الاصل المزال بيان ذلك ان
اصالة حمل اللفظ على الحقيقة في الطرف المقابل للاطلاق مقتضيا للتقييد في
الاطلاق لانه اذا حمل الامر في المثال المزبور على الوجوب بحكم اصالة الحقيقة
فلا ريب انه يصلح بيانا لتقييد المطلق فلا يجري دليل الحكمة المقتضي للاطلاق
في قولك اعتق رقبة بخلاف ما لو حملنا الاطلاق على اطلاقه بدليل الحكمة
فانه لا يصلح قرينة صارفة للفظ الامر عن ظاهره الى الندب اذ غاية الامر
حج التعارض بين ظاهر الاطلاق وظاهر الامر فظهر كون احدهما مزيلا والاخر
مزالا هذا مضافا الى ان الظاهر كون الحكم اجماعيا بناء على القول المزبور
ان امكن المناقشة في الاجماع على تقدير القول بمقالة الثة وينبغي التنبيه
على امور الاول ان ما ذكرنا من تقديم هذه الامور بعضها على بعض انما
هو فيما علم عدم مساعدة العرف على خلافه اذ لو كان العرف على خلافها
كالتبادر وامثاله فلا بد من متابعة العرف الثاني اذا تعارض كلمات اللغويين
فاما ان يكون النسبة بينهما التباين الجزئي او الكلي او العموم المط والمباين
في جميعها تقديم المثبت على النافي لان تطرق الخطا في جانب النفي اقرب فحج
ان كانا متباينين يجمع بينهما الا ان دعوى كل مشتمل على الاثبات والنفي وهو ان مضى
ذلك لا غير فيطرح قوله في جانب النفي ويعمل به في طرف الاثبات وان كانا عامين
من وجه فكذلك يعمل بهما في مادة الاجتماع والافتراق فيقال ان الغناء بالمد عبارة
عن مد الصوت المرجع المطرب او المرجع او المطرب فتدبر وان كانا عامين مطلقين فيقدم
العام لانه مثبت بالنسبة الى الخاص هذا هو القاعدة في المقام الا ان ثبوتها
بحيث يحصل الوثوق بها والعمل بمقتضاها في الاحكام وطرح الاحتياط مشكل
فلا بد من ملاحظة الاحتياط ومن هنا تبين انه اذا اشتبه الحرام بغير الواجب
لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او تعارض النصين او اجمال النص ليس الفتوى
الا الحكم بوجوب الاجتناب عن الكل على ما هو المختار في الشبهة المحصورة ولكن

[illegible]

الترجيع اواز در حلق گردانيدن [illegible]

وجه التدبر ان ما ذكرنا انما هو من باب المثال والا فكون التعارض بين قولي اللغويين في خصوص الغناء من باب العموم من وجه غير معلوم فما في ق ان الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وما في مجمع البيان ان الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فعلى هذا يكون التعارض بينهما من باب العموم المطلق لا من وجه كما لا يخفى والجواب ان النظر الدقيق يحكم بان التعارض بينهما ليس الا من باب العموم من وجه جدا فمادة الاجتماع الصوت المرجع المطرب ومادة الافتراق من الطرف الاول الصوت المطرب فقط ومادة الافتراق من الطرف الثاني الصوت المرجع فقط فتدبر منه

اكثر ما يوجد من هذه الوجوه الثلثة هو الوجه الاخير كما فى مثل قول امير
المؤمنين عليه السلام من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن دين الاسلم
حيث قرء جدث بالجيم والثاء المثلثة وقرء حدد بالجيم والحا المهملة والخا المعجمة
ومثل ما لو ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث فى يوم الجمعة واختلف
كلام الاصحاب فى تعيينه ومثل ما لو تردد الغنا المحرم بين مفهومين بينهما
عموم من وجه فان مادتى الافتراق من هذا الوجه واعلم انه قد تبين مما ذكرنا
ان الصعيد فى قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا داخل تحت القاعدة
المزبورة جدا لان جملة من اللغويين على انه التراب الخالص وجملة منهم على انه
مطلق وجه الارض وعن الطبرسى فى المجمع الاجماع على جواز التيمم بالحجر وعن
المحقق فى المعتبر الاجماع على ان الحجر من جملة الارض وعن المفسرين ان الصعيد
هو وجه الارض فيدخل الحجر وفسره بعض اهل اللغة بالتراب فلا يدخل لكن الاثبت
للزيادة مقدم على ذلك فيكون المظنون ان الصعيد المامور به هو وجهها
لكن الاحوط عدم الاكتفا بامثال هذه الظنون فى مقام تحصيل البرائة اليقينية
واما ما قيل بناء على ترجيح التفسير بالتراب فى توجيه جواز التيمم بالحجر بانه — القائل الشهيد الثانى فى الروضة
تراب اكتسب طوبة لزجة وعملت فيه الحرارة وافادته استمساكا فبعد تسليم صدق
التراب على نحوه مدفوع بعدم تبادره من اطلاق التراب حيث ما يوجد مع كون
مقتضى اخبار العلوق اعتبار التراب بالمعنى المتبادر دون نحو الحجر لعدم علوق
فيه هذا مضافا الى جريان هذا التوجيه فى المعادن مع انهم لم يقولوا بجواز
التيمم به معللين العدم بالخروج عن اسم الارض فضلا عن التراب وشهادة العرف
بالخروج عن الترابية هنا جار فى نحو الاحجار وانكاره مكابرة ومن ضم هذه القاعدة
اعنى تقديم المثبت على النافى الى قولنا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فى متحد
المعنى والظن فى اللغات حجة يظهر تحقيق البحث فى معانى الحروف مثل ثم والفاء
الواو وامثالها فانه لو قال بعضهم ان الباء للتبعيض وبعض اخر انه للالصاق يجمع بينهما

ويحكم بانها حقيقة ومجاز ولا اشكال فى ذلك هذا اذا لم يظهر من كل واحد
منهما اثبات كل من المعنيين على وجه الحقيقة والا فيحكم بالاشتراك الجمعة قول
كل واحد منهما القاعدة الجمع بل قد يقتضى القاعدة اى قاعدة الجمع الحكم بمجازيتهما
اذا لم يلزم مجاز بلا حقيقة وانما الاشكال فى ان العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى
فى معانى الحروف غير موجودة غالبا فكيف يكون التبعيض معنى مجازيا للالصاق وقد يسكن
فعن بعض المحققين ان وجود العلاقة لا يعتبر فيما لو ثبت الرخصة من الواضع
فى خصوص الاستعمال فلو صرح الواضع باستعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى
اخر غير مناسب له صح الاستعمال فيه وحال الحروف ونحوها كذلك وعن بعض الافاضل
انه يمكن استعمال اللفظ فى معنى بعلاقة المشاكلة ولا يجب حصول المؤانسة العرفية
ثم يستعمل فيه من غير علاقة والمراد من المشاكلة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبة
ذلك الغير ومرجعها التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه فى جنبه كاطلاق الطبخ
على الخياطة فى قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا
ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها فى صحبة طبخ الطعام وعن بعض الفضلاء انه
جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة فى الخيال لان خياطة الجبة و
القميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها فى خياله لكثرة ما تناجى به نفسه
فاذا اورد صورة الطبخ فى خياله جاز ان يعبر به عنها ورد على من جعل الاستعمال
فيه بعلاقة المجاورة فى الذكر بان الاكثر لم يذكروها وحصولها بعد الاستعمال
العلاقة لا بد ان يكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر
الانواع فلا يمكن فى عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثانى بان المراد بالمجاورة
ما يتناول المجاورة الثابتة وهى حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق ان هذه
العلاقة التى قبلناها مما لا عبرة بها فان اطلاق احد الضدين على الاخر ليس للمجاورة
فى الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة المصححة
بل اما العلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء فردا لمفهوم احد الضدين

بصح تنزيله منزلة كونه فردا لمفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه له قصدا الى التمليح او التهكم كقولنا للجبان هو اسد فنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او ينزل منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما ذكروا والعلاقة هي التضاد بالتاويل المذكور وقد يطلق عليه الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولنا للعالم هو جاهل او للشابهة وبالجملة اطلاق الطح على الخياطة يمكن ان يقال ليس لعلاقة المجاورة بكلا قسميها لانها غير ملحوظة في اطلاقها بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وبالجملة علاقة الاستعمال لبتة من جملة العلايق وخال الحروف يمكن ان يكون من ذلك الباب والمراد منها ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر لا يكون بينهما في نفسهما علاقة معتبرة لكن ينضم اليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات يحققها فيها كما ذكرنا في اطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الاخر مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرار علقة يصح معها الاستعمال فيه وان يجرد عن تلك النكتة والخصوصية فان الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة وكثيرا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة ولهذا ترى ان التجوز قد يصح من لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها يطلق على العبد والجيد يرادفها ولا يطلق عليه بقي في المقام تفصيل لا بد من بيانه فنقول انه اذا تعارض كلامهم فاما بين النفي والاثبات كما عن ابن جني وسيبويه انكار كون الباء للتبعيض واثباته عن ابن مالك والاصمعي والقتيبي والفارسي او في الاثبات وعليه يحصل فيه التباين كليا او جزئيا والعموم والخصوص مطلقا ففي الاول يقدم الاثبات على النفي لكثرة الاشتباه وعسر الحصر او امتناعه في الثاني بخلاف الاول مع ان التعارض بينهما مرتفع في الحقيقة لرجوع الاول الى العلم بالوضع والاطلاع عليه والثاني الى عدمه وفي الثاني يلزم الرجوع الى المرجحات من كونه اضبط او عرف الاصل او اعلم او اتقى ونحوها لاستلزام تقديم احدهما من غير مرجح ترجيحا بلا مرجح وهو خلف وهذا يطرد في الكل واما على الاخير من فهل يرجع الى المرجحات او يبنى على

الاعم فيبقى في الصعيد هو موضوع لوجه الارض مطلقا وفي الغناء للصوت المطرب المرجع او الاخذ بما اتفق عليه فيه كلامهم او التوقف فعن كلام صاحب الك انه يشعر بالاقتصار على موضع الوفاق وعن بعض المحققين انه قرب البناء على الاعم في الاعم مطلقا ومن وجه تعويلا على تقديم المثبت على النافي قائلا بان ما يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق ويشكل بان كلا منهما مثبت ونافي فان المخبر بالخاص لادعائه دخول الخصوصية في المدلول كما ان المخبر بالعام مثبت للعموم والاول ناف للعموم والثاني للخصوصية ونحوه في العموم من وجه نعم يمكن ترجيح العموم مطلقا لقوة الظن به فان غلبة الاشتراك المعنوي في مثلهما بالنسبة الى الاشتراك اللفظي والمجاز وغلبة الاشتباه وعدم الاطلاع بالعموم من الغفلة عن اعتبار الخصوصية يفضي الى الظن بالعموم وفيه الكفاية فتدبر ثم انه اذا تعارض كلام اهل السير والتواريخ وارباب اللغة فان كان الامر اربط باللغة فيقدم الثاني والا فالاول ومن هذا الباب تخطئة الحلي للشيخ في حكاية القايد عبد الرحمن بن غياث بمكة بانه مخالف لما ذكره البلاذري انها وقعت باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشان ومنه يظهر حال التعارض بين كلمات كل من اللغويين واهل الاشتقاق واللغويين والصرفيين مع الاخر ولو تعارض كلام اللغويين والفقهاء في الحقايق الشرعية او المستعمل فيه عند الشرع هل يقدم الاول او الثاني الظاهر الاخير لكونهم ابصر بمواقع الشرع بخلاف ما لو وقع الاختلاف في الموضوع له اللغوي فانه ينعكس ولو ورد رواية عن اهل البيت عليهم السلام في امر لغوي وعارضه كلام اللغويين كما في مجيء الباء للتبعيض فقد انكره سيبويه واثبته صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام حيث سئله عن دلالة التبعيض في اية الوضوء فقال عليه السلام لمكان الباء فلو كان الاول علميا يقدم جدا للعصمة ولو كانا ظنيين كما في المثال تعين الرجوع الى المرجحات وهنا مع الرواية جدا واعلم ان التحقيق ان يقال ان كلام اهل اللغة حجة فيما ذكروه في معاني الالفاظ

والمطالب اللغويه فان تتبع كلام المفسرين والفقهاء والاصوليين والصرفيين و
النحويين وغيرهم فى جميع موارد حاجاتهم وتنازعهم فى المطالب اللغويه يكشف
عن وقوع الاجماع على الحجية حيث نرى انه ينقطع جميع المشاجرات والمنازعات
منهم ولا يختلفون فى قبوله اذا خلا عن المعارض مع اختلاف مشاربهم ومذاهبهم
وذلك كان طريقة مستمرة بينهم من قديم الايام الى عصرنا هذا وذلك يقرب الى
الف سنة او يزيد مع عدم انكار احد من الرجوع الى كلامهم فى تلك المدة المديدة
فلو لم يحصل الاجماع من مثله لما يحصل فى شئ من النظريات اصلا هذا مضافا
الى ما قيل من ان تدوين اللغة قد حصل فى المائة الثانية من الهجرة فى زمان الصادق
والكاظم والرضا عليهم السلم وقد شاع غاية الشيوع فى المائة الثالثة ولم
ينقل عن الائمة عليهم السلم وعن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد
عنهم عليهم السلم ما يقتضى الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما
يظهر من تتبع الاخبار مع ان عموم الحاجة الى المطالب اللغويه وسد طرق العلم
جلا او كلا يفضى الى العمل بالظن جدا وهذا من اقوى طرقه بلا اشكال ولقد
اجاد المحقق السبزوارى على ما حكى عنه فى هذا المقام حيث قال صحة المراجعة
الى اصحاب الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما اختص بصناعتهم
مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر وزمان انتهى ولا فرق فى حجية كلامهم
بين من صح مذهبه ومن لا يصح وممدوحهم ونقيهم الى غيره للحصول
الظن من كلامهم والمدار فى الرجوع اليهم ليس الا الى ذلك نعم فى مقام التعارض
يقدم الارجح فى افادة الظن ككونه اكثر اطلاعا فى كلام ارباب اللغة والعرب نثرا
او نظما او اقرب عهدا اليهم الى غيره لتمام وغيره والحاصل ان مدار المرجحات
على ما يقوى به الظن الثالث فى تعارض العرف واللغة فلو كان للفظ معنى فى
اللغة ومعنى اخرى فى العرف كالقبض فانه بمعنى الاخذ باليد وعرفا الاخذ مطلقا
وشك فى ان خطاب الشارع محمول على اللغة او العرف ففيه خلاف لا كلام فى انه

لو علم اتحاد العرفين يعنى عرف الشارع مع عرفنا يحمل على المعنى العرفى كما لو علم
عدم وجود المعنى العرفى فى زمانه يحمل على المعنى اللغوى فمحل النزاع انما هو لو
شك فى تطابق العرفين فعن بعضهم تقديم اللغة وعن اخرين تقديم العرف
وعن جماعة الوقف حجة الاولين اصالة عدم النقل الى زمان يقطع بوجوده
تاخر الحادث حتى يثبت حدوثه وفيه ان اعتبار هذه الاصول من باب الظن وهنا
ذلك غير مفيد للظن اما لان الشهرة على خلافه فان المشهور على تقديم العرف
لان الغلبة والاستقراء يحكم بان اغلب المنقولات العرفية انما كان قبل زمان الشارع
اذ الداعى الى النقل بالنسبة الى زمانه عليه السلم وغيره على حد سواء فيخرج عن
الاصل بواسطة الدليل ومن هنا يظهر فساد دليل التوقف من تصادم الادلة
من الطرفين وعدم المرجح فى البين وان الحق هو تقديم العرف ثم ان تقدم العرف
على اللغة انما هو اذا لم يعلم مراد الشارع فاذا علم ان مراده المعنى اللغوى او صرح به
احد اللغويين فلا يحمل على المعنى العرفى وذلك كما فى قوله عليه السلم انا لا اكل متكاء
فالمفهوم عرفا عدم الاكل على سبيل الاتكاء على شئ وصرح ابن الاثير بان مراده
عليه السلم الجلوس على الطعام بحيث يكون مسلطا على الاكل وهو كناية عن
المسامحة فى الاكل والاقتصار على شئ ليسد الرمق فتم ثم ان تقديم العرف على
اللغة مطلقا انما يصح اذا كان عارفا بهما واما اذا لم يكن عارفا فربما يشكل كما لو قال المقر
له للمقر لى عليك الف فقال نعم او اجل فهو اقرار ولزمه الالف بلا خلاف فيهما ولا
اشكال اذا كان المقر عارفا بترادف اللفظين بكونهما كلمتا تصديق لان قول المجاب ان كان
خبرا فيهما بعده حرف تصديق وان كان استفهاما محذوف الهمزة فهما للاثبات والاعلام
لان الاستفهام عن الماضى اثباته بنعم واجل ونفيه بلا ويشكل فى الاخر على المختار
من تقديم العرف على اللغة اذا لم يكن عالما بالترادف وكون اجل بمعنى نعم كما يتفق
لكثير من اهل هذه الازمنة ومثل اللفظين بلى فى جواب من قال لى عليك الف
مخبرا بلا اشكال بناء على المختار من جعل العرف هو المعيار لفهمه منه التصديق فان

[illegible]

الاستعمال العرفي جوز وضعها في جواب الخبر المثبت كنعم والاقرار جار عليه و
ان وضع في اللغة لابطال النفي فلا يجب بها الاثبات ولو قلد كون القول استفهاماً
فقد وقع استعمالها في جوابه لغة وان قل ومنه قول النبي صلى الله عليه واله
اترضون ان تكونوا من ارفع اهل الجنة قالوا بلى والعرف قاض به وكذا في جواب
من قال اليس لي عليك الف لو قال بلى فقوله بلى يكون اقراراً لانها بمقتضى الوضع
المتقدم حرف يتضمن ابطال النفي سواء كان مقروناً بالاستفهام التقريري
كما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وقوله تعالى الم يأتكم نذير قالوا بلى او
الحقيقي كما في المثال المزبور او مجرداً كما في قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا
قل بلى وربي ولان اصل بلى بل وهي رد لما سبق ونفي له زيدت عليها الالف
فيكون هي ايضاً كذلك فيصير قوله بلى رداً لقوله اليس لي عليك الف فانه الذي دخل
عليه حرف الاستفهام ونفياً له ونفي النفي اثبات فيكون اقراراً وهو وان اختص باللغة
كما مر اليه الاشارة الا ان العرف وافقها في هذه الصورة وعلى تقدير التنزل فحال العرف
لها فيها غير معلوم فيؤخذ بها عملاً بالاستصحاب لسلامتها عن المعارض بالكلية
ولو قال بعد القول المزبور نعم قيل بانه لا يكون اقراراً لانها حرف تصديق كما مر
موضعها في اللغة لتقرير ما سبق من السؤال فاذا كان نفياً اقتضى تقرير النفي
وتصديقه فينافي الاقرار ويكون في المثال انكاراً ولذا قيل بان المخاطبين بقوله
تعالى الست بربكم قالوا بلى لو قالوا نعم لكفروا لان نعم تصديق الخبر بنفي او ايجاب
فيكون التقدير ليس كذلك علي فيكون انكاراً لا اقراراً وقيل بانه يكون اقراراً لاستعمالها
بعد النفي بمعنى بلى عرفاً استعمالاً شايعاً فليقدم على مفادها لغة كما مضى مع ان
المحكي عن اعتراف جماعة من المتقدمين والمتاخرين التصريح باستعمالها وورودها
لغة كذلك والمثبت مقدم بمعنى ان من اثبت استعمالها بمعنى بلى مقدم على من نفى
ذلك ومنه قول النبي صلى الله عليه واله للانصار حين نازعوا مع المهاجرين
في كونهما اشرف وافضل الستم ترون لهم ذلك فقالوا نعم ولا ريب فيه لو ثبت

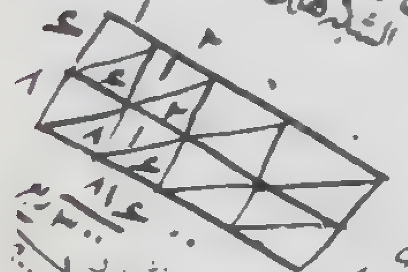
استعمال العرف بعنوان الحقيقة ولكنه محل تامل فان مجرد الاستعمال ولو كان
شايعاً لا يقتضيها بلا اشكال لانه اعم من الحقيقة سيما اذا وجد للفظ معنى
حقيقي اخر لغة ومنه يتضح معنى الجواب عما ذكره الجماعة من ورودها بطريق الاستعمال
الشايع العرفي في اللغة ثم على تقدير تسليم ثبوت الحقيقة بل السلم يثبت الاقرار
بها ايضاً لاحتمال الاشتراك ودفعه غير ممكن الا على تقدير ثبوت كون هذه الحقيقة
حقيقة غالبة على الحقيقة الاخرى اللغوية بحيث يكون في جنبها مهجورة وهو
محل تامل كيف نحن في عويل في ثبوت اصل الحقيقة فكيف يأتي لنا دعوى
ثبوت الغلبة التي هي المناط في ثبوت الاقرار بها اذ لولاها لكان اللفظة من
قبيل الالفاظ المشتركة التي لا تحمل على احد معانيها الا بقرينة صارفة فهذا
القول لعدم وضوح وجه وحجة ضعيف غايته فاذا المصير الى القول الاول الاشبه
عن قوة عملاً باصالة بقاء الحقيقة اللغوية وبرائة الذمة الرابع في تعارض
عرف السائل والمسئول وبلد السؤال وتفصيل القول فيه ان يقال انه تارة يكون
لهذا الثلثة عرف متحد وتارة يكون لاثنين منها عرف واحد وليس للاخر عرف و
هو اما السائل او المسئول او بلد السؤال وتارة يكون لواحد منها عرف ولا يكون
لغيره عرف واصطلاح وهو ايضاً اما السائل او المسئول او بلد السؤال فهذه سبع صور
كلها خارجة عن محل النزاع اذ لا اشكال في انه يتعين حمل اللفظ على معناه في
جميع الصور وتارة يكون للثلثة عرف متخالف وتارة يكون التخالف بين اثنين والاخر
اما ان يكون له عرف لكنه منطبق على احدهما او لا يكون له عرف اصلاً وكيف كان
فذلك اما هو السائل او المسئول او بلد السؤال وصور ذلك ايضاً سبعة كل ذلك
داخل في محل النزاع فيحتمل الحكم بتقديم عرف المسئول مطلقاً ويحتمل تقديم عرف السائل
كذلك ويحتمل تقديم بلد السؤال كذلك ويحتمل تقديم المسئول ان وافق بلد السؤال ويحتمل
تقديمه ان لم يخالفه بلد السؤال والفرق بينهما انه في الاول لا بد من وجود عرف لبلد
السؤال الموافق لعرف المسئول وفي الثاني لا بد من عدم المخالفة سواء كان له عرف موافق

اولا يكون له عرف اصلا فيصدق انه لم يخالفه ويحتمل تقديم عرف السائل ان وافقه بلد السؤال او لم يخالفه ويحتمل تقديم بلد السؤال اذا وافقه احدهما ويحتمل تقديمه اذا لم يخالفه احدهما ويحتمل التوقف فى المقام فهذه وجوه عشرة ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول ليس الكلام فيما اذا صح حمل الجواب على كل واحد فلو لم يجز الحمل على بعضها او تعين الحمل على احدها بواسطة القرائن كان يكون المسئول جاهلا بعرف السائل والبلد او لا يكون لاحدها عرف او كان المسئول مقيما فى البلد فى زمان كثير فهو خارج عن النزاع والحق فيما اذا تعارض الثلثة تقديم عرف المسئول مطلقا والدليل على ذلك وجهان احدهما الاستقراء فانه لا شبهة فى ان محاورات المسئول ومكالماته منزلة على عرفه واصطلاحه غالبا فيصير الشك ملحوقة بالغالب فان قلت ان الغلبة المزبورة ثابتة بالنسبة الى مكالماته مع اهل لسانه واصطلاحه كالمدنى واما بالنسبة الى غيره كالعراقى فالغلبة ثم نعم يصح منع الغلبة هنا الا انه لم يثبت الغلبة على الخلاف ايضا فيلحق بالغالب كما انه متى لم يثبت الغلبة فى الاشخاص يرجع لبيان حاله الى الغلبة فى الاصناف ويلحق بالصنف وثانيهما انه لو تكلم على عرفه واراد من اللفظ ما هو مصطلحه فلا يحتاج الى نصب القرينة لبيان المراد فلو اطلق اللفظ وحمله السائل على غير عرفه يكون القصور منه غفلة من القاعدة ولو تكلم على عرف السائل فلا بد من نصب القرينة بحيث لو اطلق يكون التقصير من المتكلم فى تادية المراد فاطلاق اللفظ وعدم اقامة القرينة على المراد يرشد الى تكلم المسئول على وفق اصطلاحه وبالجملة التحقيق انه لا بد من حمل كلامهم عليهم السلام على اصطلاحهم حملا على عادة الناس وضيعهم وشريفهم علمائهم وارباب حرفهم وصنايعهم وغيرهم فى مكالماتهم وديدنهم فيها وهذه طريقة معروفة غير مخفية على احد بعد التدبر مرعية بين كافة الخلق ولذا تقدم ويقدم الكل تقديم الحقيقة الشرعية بناء على ثبوته على اللغوية والعرفية فى خطاباته المجردة عن القرينة نعم لو علم عدم علم

المخاطب

المخاطب باصطلاحه تعين عليه متابعة المخاطب او بيان اصطلاحه والا لزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وهو يتم اذا كان وقت الحاجة واما فى غيره فيحتمل ان يقال بعدم الفرق تعويلا على لزوم الفحص فى تحصيل ما يتوقف عليه فهم الخطاب ومما يؤيده عدم متابعة نبينا صلى الله عليه وآله واوصيائه عليهم السلم لغات السائلين فى خطاباتهم ومكالماتهم فلم يرد منهم الا بالعربية وقضيته ليس من لم يرم صبيا الى اصفهان ثبت لا يعنى به هذا واعلم ان الذى يظهر من الاصحاب فى اعتبار الرطل فى الكر اختلافهم فيه فالمحكى عن السيد انه فسره بالمدنى معللا تارة بان المتكلم من اهل المدينة فاجاب بالارطال المعهودة عندهم واخرى بان الغالب كونه عليه السلام ببلده فاجاب بارطاله والمحكى عن المختلف انه اجاب عن ذلك بانه فيه لا اعتبار ببلدهم عليهم السلم بل ببلد السائل اذ اطلاق الجواب انما يتم على تقدير علم السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهد فى بلده قال ولذا اعتبرنا فى الصاع تسعة ارطال بالعراقى وهو خلاف عادتهم ويرد على ما ذكره من ان اطلاق الجواب انما يتم على تقدير علم السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهده فى بلده ان فيه انه لا يتم اذا فرضنا كون السائل عالما باصطلاح المتكلم وهو المتنازع فيه والمفروض فى البحث وفى غيره اذا كان محل الحاجة او مطلقا يتعين ان يخاطبه المتكلم باصطلاحه لعدم جواز الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق كما لو فرضنا عدم علم المتكلم بثبوت اصطلاح للمخاطب يتعين ان يخاطبه باصطلاح نفسه وكلاهما خارج عن المتنازع فيه وما ذكره من قضية الصاع ان ثبت بدليل آخر فلا كلام فيه وان كان لما ذكره فهى كالمسئلة بلا فرق وحجة فيه وعن الذخيرة انه بعد نقله عن السيد بانهم عليهم السلم من اهل المدينة فينبغى حمل كلامهم عليهم السلم على عادة بلدهم قال وعندى انه لو قال الظاهر ان السؤال كان فى المدينة والاقرب ان الاوزان انما يحمل على بلد السؤال كما لا يخفى من تتبع مجارى الحالات كان احسن وحكى الجواب عنه بان المهم فى نظر الحكيم رعاية ما يفهم السائل وذلك انما يحصل بمخاطبته بما عهده عن عادة بلده ويرد على ما قربه فى الذخيرة

انه لا يجري



صح

واعلم ان الكر ما هو عبارة عن ثلثة اشبار ونصف عرضا وطولا وعمقا فنضرب ثلثة العرض فى ثلثة الطول تبلغ تسعة ثم نضرب فى ثلثة الطول تبلغ واحدا ونصفا ثم نضرب نصف الطول فى مجموع تبلغ اثنين الا ربعا فيصير المجمع اثنا عشر وربعا ثم نضرب الاثنى عشر فى ثلثة العمق تبلغ ستة وثلثين ثم نضرب الاثنى عشر فى نصف العمق تبلغ ستة فيصير المجمع اثنين واربعين ثم نضرب الربع فى مجموع العمق تبلغ سبعة اثمان شبر فيصير المجمع اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر منه

سلمه الله

٣

انه لايجدى هنا فان ما يشهد له مجارى العادات انما يكون فى المعاملات الواقعة
فى البلاد لامط الا ترى ان الواعظ او نحوه لو حكى فى الموازين اموراً ممّا يكون كما
نحن بصدده لا يكون حمله على عادة بلد الحكاية كما هو واضح ومع ذلك مخصوص
بالموازين وعلى ما اجيب عنه ان ما ذكروه من ان المهم فى نظر الحكيم رعاية ما يفهم
السائل حق ولا يجديهم نفعا فان التكلم على اصطلاح المتكلم اذا ثبت كونه على
مجارى العادات فالاهتمام انما يقتضى مراعاته او اقامة القرينة لو اراد خلافه
فالمهم فى المقام تحقيق مجارى العادات فى مثله ولا ينفعه ما ذكره وعلى اى
حال لا ينافى الاهتمام فى امر السؤال حمل الخطاب على اصطلاح المتكلم وعن
الروض من جملة ما علل تفسيره بالعراقى ان المرسل عراقى فافتاه عليه السلم بلغته
وعادة بلده لوجوب الخطاب من الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الا
ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازى منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك
يقتضى وجوب رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه واجاب عنه بانهم عليهم السلم
يفتون بمعارف بلدهم ويرد عليه ان ما ذكره من مراعاة الحقيقة وكون الخطاب
جاريا عليها الى ان يدل دليل على المجاز من عجيب الكلام فان شيئا من الصور لا
يستلزم المجاز وان كان بعضها ظاهرا فان استعمال الكلمة على اصطلاح المتكلم
نفسه ليس فيها مجاز وعلى التقديرين الاخيرين يكون من باب التبعية فى
الاستعمال لا من باب الاستعمال بالعلاقة حتى يكون مجازا وهو ظاهر كما لا يخفى
الا ترى ان تكلم غير العرب بالعربى وبالعكس وهكذا ليس فيه مجاز واعجب
منه انه جعل ذلك مفضيا الى مراعاة اصطلاح المخاطب مع انه لو تم لدل
على لزوم التكلم باصطلاح نفسه وتمام ظهر تقديم عرف المتكلم مط سواء
كان مختصا به او مشتركا بينه وبين غيره ولا سيما مع تعدد المخاطبين واختلاف
اصطلاحاتهم وتعددها فانه يتعين حمله على اصطلاح المتكلم فانه لو حمله على
اصطلاحاتهم لزم استعمال اللفظ فى المعانى المتعددة بخصوصياتها وهو باطل جدا

واختلاف الاحكام بمجرد اختلاف الاصطلاح من دون مدخلية امر آخر وبطلانه
لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى فان قلت ان المش على ان المراد من الارطال فى الخبر الوارد
فى تحديد الكر العراقية وهو ينافى المذهب المختار من تقديم عرف المسئول قلت ان
ذهاب المش انما هو بواسطة القرينة مثل ما ورد فى الصحيح المدنى للكر بستمائة رطل
فانه يجب حمله على المكى المضعف على العراقى بمثله مرة بالاجماع فملاحظة حال
الراوى الذى هو من اهل توابعه فيه بالاجماع قرينة على ارادة العراقى من المرسل
من حيث كون السائل فيه عراقيا فكما روعى حال السائل فيه هنا مع كون الامام
مدنيا فكذلك هناك والا لم يمكن الجمع بينهما ويؤيده تقدير الرطل فى الاغلب بذلك
بل ربما يستفاد من بعض الاخبار شيوع ذلك ففى رواية الشن الذى ينبذ فيه التمر
للشرب والوضوء وكم كان يسع الماء قال عليه السلم ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق
ذلك قلت باى الارطال قال بارطال مكيال العراق هذا ولو تعارض عرف السائل
وبلد السؤال فيقدم عرف البلد للغلبة ويحتمل التوقف ولو توافق عرف السائل
وبلد السؤال وتعارضا مع عرف المسئول قيل يقدم عرفهما على عرفه لكن يخرج عن
اشكال هذا كله اذا كان للمتكلم اصطلاح او لغة واما اذا لم يكن كذلك كما لو ورد
خطاب من الله تعالى على قوم فالمدار فى غير الالفاظ الشرعية على حالهم وحقا
يتهم عموما وخصوصا بلا خلاف ووجهه ظاهر هذا كله بالنسبة الى الحاضرين
واما بالنسبة الينا فان ثبت اتحاد عرفنا وعرفهم علما او ظنا فلا اشكال وكذا لو شك
فى حدوث الاختلاف وعدمه لاصالة عدم النقل كما لو شك فى التعدد والوحدة لاصالة
الوحدة وظهورها واما لو ثبت الاختلاف فالمعتبر عرف الحاضرين لاختصاص
الخطاب بهم دون الغائبين ولو حدث اختلاف كما لو كان للفظ حقيقة لغوية وحدث
فى العرف له حقيقة عرفية عامة او خاصة فان كان مؤخرا على وورد الخطاب
فالخطاب تابع للاول لما مر وان كان مقدما فالخطاب تابع للثانى لكونه الظاهر عندهما
والمتبادر وهو لنا القوم الخامس فى بيان انه كما لا يجوز العمل بالاصل مط قبل الفحص

وح يلزم طرح الخبر لعدم امكان الجمع وترجيح المرسل لضعفه مط

اتحد فى جميع موارد اصل البراءة والاستصحاب واصل الاشتغال منه

عن الدليل ولا يجوز العمل بالعام قبل التفحص عن المخصص كما لا يجوز العمل بالدليل قبل

ومن هذا القسم بأن الظاهر من الدالة كون المأتي به مأمورا به في حقه كقوله عليه السلام

خبر الواحد مثلا تدل على ان عنوان العمل انما هو مجرد خبر الواحد لا الخبر الخالي عن المعارض
الأقوى او المساوي حتى يصح ما ذكرت لانا نقول وان كانت ادلة الحجية تقتضي ما ذكرت
الا ان مقتضى الجمع بينها وبين الاخبار العلاجية بل ما يقتضيه الاجماع من لزوم
الاخذ بخبر الاعدل عند تعارض الخبرين مثلا عدم كون مناط العمل مجرد خبر العادل
بل خبر العادل الخالي عن المعارض الاقوى فان قلت سلمنا لكن اذا رأينا خبرا دالا ١٢ والمساوى
على وجوب شيء او حرمته قلنا ان نقول انه خال عن المعارض الاقوى والمساوي بحكم
الاصل فيكون الخبر معتبرا بحكم الاصل فيجب الاخذ به وان لم يحصل الفحص عن المعارض
على وجه العلم او الظن قلت هذا الاصل لو كان معتبرا لكان الاخذ بالاصل ايضا
واجبا حتى قبل الفحص عن الدليل الوارد مع ان الخصم لا يقول به كيف ويلزم معه
الخروج عن الدين جزما والحال ان العلم الاجمالي مانع عن العمل بالاصل وسائر
الادلة قبل الفحص عن المعارض فكما انك تقول ان الاصل عدم وجود المعارض
لما رأيناه من الخبر فكذا لنا ان نقول ان الاصل عدم اعتبار الخبر المزبور وعدم كونه
من الاخبار الخالية عن المعارض وبالجملة العمل بالاصل مشروط بامر وهو العجز عقلا
او شرعا وكلاهما مفقود بالنسبة الى الاصل المزبور اي اصالة عدم المعارض
اما العجز العقلي فظاهر فان المفروض عدم الفحص المورث للعجز عقلا واما العجز الشرعي
ففقده ايضا ظاهر لانه موقوف على وجود دليل خاص من اجماع ونحوه على تنزيل
المتفحص قبل حصول التفحص منزلة المتفحص العاجز عن الدليل كما في الاصول بالنسبة
الى الموضوعات الخارجية فان الاجماع والنصوص دالة على جواز الاخذ بها
فيها ولو قبل الفحص وفقده بالنسبة الى ما نحن فيه امر ظاهر لا يحتاج الى البيان
فالعمل بالاصل المزبور عمل بالاصل من الجاهل المقصر ولا يجوز العمل بالاصل من
الجاهل المقصر كما لا يخفى ثم ان ما يجب الفحص عنه انما هو ما يتعلق به قدرة المكلف
على حسب المتعارف عند الفقهاء وارباب الاجتهاد والا فالفحص عن المعارضات
الواقعية التي لا يصل اليها اليد في زماننا لمكان اندراسها بسبب عروض السوانح

الكثيرة من جهة الدول المخالفة وغيرها لا يجب اجماعا كيف وهو يوجب التكليف
بما لا يكون وسعا وهو باطل عندنا فلو فرض بقاء العلم الاجمالي ايضا بوجود المعارض
بعد الفحص عن الوجه المعتبر لا يضر اجماعا مع امكان انكار بقائه بعد الفحص المعتبر
لان العلم الاجمالي الذي حصل في زماننا ناش عن سبب خاص وهو ملاحظة
كون الكتب التي بين ايدينا مشتملة على الاخبار المتعارضة كثيرا فاذا لم نعثر فيها
على معارض للخبر فلا يبقى علم اجمالي لانتفاء سببه وعدم ما يوجب حصول العلم
الاجمالي ما عدا ما ذكر وبالجملة ان مقدار الفحص وحده هو اليأس عن وجدان
المعارض فيما بايدينا من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في
زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود المعارض في الكتب الاربعة وغيرها
من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه
صار مايوسا كفى ذلك منه في اعمال ما وجد من الدليل اما عدم وجوب الزائد
فللزوم الحرج وتعطيل استعلام المعارض في سائر التكاليف لان انهاء الفحص
في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل آخر معارض لما وجده يوجب
الحرمان من الاطلاع على احوال دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها
اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه
علم بوجود المعارض او عدمه فيها وجوازه واضح البطلان خصوصا لو خطئ
هذا المتفحص ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة ثم ان الكلام
في الجاهل القاصر اي جواز العمل قبل الفحص لعجزه فالتحقيق فيه التفصيل بين
العجز الشخصي والنوعي والعاجز شخصا لفقد الاسباب من الكتب العلمية وسائر
الآلات او وجود المانع من حبس وغيره لا يجوز له العمل بل وظيفته التقليد
او الاحتياط بناء على صحة عبادات المحتاط واما لو كان العجز نوعيا بمعنى عروض
العجز لنوع المكلفين وعدم وصول يد احد من الفقهاء والمجتهدين الى بعض الكتب
المشتملة على الاخبار المتعارضة لعروض الاندراس عليها فالحق جواز العمل لعدم

امكان الفحص كما هو المفروض وعدم وجوب الاحتياط ولا التقليد اما الاحتياط فلعدم
الدليل على وجوبه واما التقليد فلان الفرض كون قدرة كل عالم من العلماء وعجزه
على حد سواء فلا معنى لتقليد بعضهم لبعض آخر كما لا يخفى نعم العاجز الشخصي
من جهة فقد الاسباب التي عليها الفهم والاجتهاد يقلد المجتهدين ولو كانوا ايضا عاجزين
وقاصرين عن الوصول الى جملة من الادلة المعارضة لما عندهم من الادلة ثم
ان الظاهر اتفاقهم على جواز العمل بالحقيقة من دون الفحص عن القرينة الا انه قد
يكون مرجع الفحص عن القرينة الى الفحص عن المعارض فيعرضه الوجوب من هذه
الجهة وبالجملة لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الفحص بين القول بكون حجية الاصول
من باب التعبد وغيره كما لا فرق فيه بين الظن الخاص والمطلق وغيرهم كما لا
يخفى ثم ان العلم الاجمالي يدل على وجوب الفحص عن المعارضات وعدم جواز العمل
بالدليل قبله من اول الفقه الى آخره حتى يستنبط الفقه الى كتاب الديات و
يعثر على جملة من المعارضات على وجه لا يبقى له علم اجمالي بالنسبة الى الباقي
وذلك لان العلم الاجمالي من قبيل العلة المحدثة والمبقية عقلا والا في الشبهة
المحصورة لو اهريق احد الانائين لا يجوز ارتكاب استعمال الآخر نظرا الى انتفاء
العلم الاجمالي بتلف احد طرفيه بل التحقيق ان العلم الاجمالي بعد بحاله ولم يتغير
بتلف احد طرفيه كما لا يخفى ثم انه لما كانت مسئلة التقية من المسائل المهمة
الكثيرة الجدوى عامة البلوى والاخبار في خصوصها متظافرة بل متواترة كما اشرنا
الى جملة منها فلا باس بان نختم هذا الكتاب بايراد جملة من احكامها فنقول خاتمة
في التقية وهي جارية في تمام الفقه والتاء بدل من الواو اذ هي في الاصل الوقية
كالتخمة والتهمة فانهما في الاصل الوخمة والوهمة كما في ق وهي اسم مصدر من اتقى
يتقي بمعنى التحذر والتحفظ عن المضار مط واصطلاحا عبارة عن التحفظ عن
ضرر الغير اما مط سواء كان من العامة او الكفرة كاليهود والنصارى او الغير الخاص
وهو العامة فقط بموافقته في قول او فعل او تقرير وهل هو من مصطلح الفقهاء

او المتشرعة الحق هو الثاني لان التقية مما يعرفه كل احد من المتشرعة عالما كان او جاهلا
وهل يثبت فيها الحقيقة الشرعية ام لا الحق العدم وان قلنا بان الاصل في كل ما
ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا لان التقية غير معهودة
في زمان النبي عليه السلام والكلام فيها يقع في مقامين الاول في احكامها التكليفية
وهي تنقسم بانقسام الاحكام الخمسة كما ان الوطي بالنسبة الى الزوجة والنكاح
بحسب المنكوحة او بحسب الناكح والتجمل ونفس عقد البيع ومقدمات البيع والبدعة
والذبيحة والتجارة وهي نفس التكسب ايضا تنقسم بانقسام الاحكام الخمسة اما
الوطي بالنسبة الى الزوجة فيجب بعد اربعة اشهر ولها الاستعداد ان لم يكن مولا لها
الا ان المولى يجبر عليه او على الطلاق وقد يستحب الوطي وهو مع الامكان وعدم
الضرر والمانع ويكره في الاوقات والاحوال المخصوصة وقد يحرم كالحيض والنفاس
واشتباه الحيض قبلا وفي الاحرام والصوم الواجب كذلك وعند تضيق وقت الصلوة
وفي الاعتكاف الواجب وفي المساجد وفي الظهار حتى يكفر وفي العدة عن وطي
الشبهة عن الغير وبعد الافضاء الى ان يصلح ويلتئم فيحل على قول واذا لم يحتمل الوطي
لضعفها او صغرها او مرض يضر الوطي بها وفي ليلة غيرها واذا امتنعت قبل
توفية الصداق قيل وفي عدة الطلاق الرجعي ويضعف بانه رجعة بنفسه وما
عدا ذلك مباح واما بحسب المنكوحة فالحرام اقسام خمسة حرام عينا وهي
المحرم بالنسب والمصاهرة والرضاع وحرام جمعا الا مع الاذن كبنت العمة والخالة
وبنت الاخ والاخت والحرة والامة وحرام بحسب العارض كالشغار ونكاح المعتدة
والوثنية والمرتدة والملاعنة والمكاتبة بالدوام وشبهه وحرام بالاشتباه كالخلط
بمحرم محصور والواجب كالوطي بعد اربعة اشهر مط وقد يكون في الامة والزوجة
اذا غلب ظنه وقوع الفاحشة لولاه والمستحب هو نكاح في الاقارب لما فيه من الجمع
بين الصلة وفضيلة النكاح وقيل يستحب التباعد للحزم والمباح ما عدا ذلك واما
بحسب الناكح فالواجب عند التوقان وخوف الوقوع في الحرام والمستحب اذا فقد

٢ الاربعة عشر المذكورة في الكتاب اي ترجع الى صح

٢ جمعا مط وبين الاختين صح

٢ والمحرمة ص

الشرط الثاني مع القدرة على النفقه والمهر او مع العجز وتوقان النفس والمكروه
فهو عند عدم التوقان والطول وربما قيل لا يكره والزيادة على واحدة عند الشيخ و
الحرام وهو الزيادة على الاربع وشبهها بالنسبة الى الحراير والاماء والاحرار والعبيد و
المباح ما عدا ذلك واما التجمل فالواجب كتجمل الزوجة عند ارادة الزوج منها
ذلك وتجمل ولاة الامر اذا كان طريقا الى اذهاب العدو والمستحب كتجمل المرأة
لزوجها ابتداء وتجمله بها والولاة لتعظيم الشرع والعلماء لتعظيم العلم والحرام
التجمل بالحرير للرجال وتجمل الاجنبي فلاجنبية لتلذذها والمكروه لبس ثياب التجمل وقت
المهنة ووقت الحداد في المرأة اذا لم يؤد الى الزينة والمباح ما عدا ذلك وهو
الاصل في التجمل قال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده و
اما نفس العقد وان كان سببا فالواجب البيع عند توقف الواجب عليه
كايفاء الدين ونفقة واجبي النفقة والحج مع صرفه في الجهاد والمستحب البيع عند
الربح اذا كان السلعة مقصودا بها الاسترباح وقصد بذلك التوسعة على
العيال ونفع المحتاج والحرام البيع اذا اشتمل على ربا وجهالة او منع حق
واجب كبيع راحلة الحاج اذا علم عدم امكان الاستبدال وبيع المكلف ماء الطهارة
اذا فقدها بعده والمكروه البيع اذا استلزم تأخر الصلوة عن وقت الفريضة
والمباح حيث لا رجحان ولا مرجوحية واما مقدمات البيع فالوجوب كوجوب
العلم في العوضين والتحريم كالاحتكار والتلقي والنجش عند من حرمها والكراهة
كالزيادة وقت النداء والدخول في سوم المؤمن والمستحب الشاهد في البيع و
احضاره في موضع يطلب فيه والمباح ما عدا ذلك واما البدعة فقال الشهيد ره
محدثات الامور بعد النبي صلى الله عليه وآله ينقسم اقساما لا يطلق اسم البدعة
الا بما هو محرم فالواجب كتدوين القرآن والسنة اذا خيف عليهما من الصدور فان
التدوين للقرون الآتية واجب اجماعا وللآية ولا يتم الا بالحفظ وهذا في زمان
الغيبة واما في زمان ظهور الامام فلا لانه الحافظ لهما حفظا لا يتطرق اليه

الطول والطائل والطائلة الفضل والقدرة

التفلج الاستهزاء والمكر

المهنة الانقياد والطاعة وما يمنع عن الطالب ومعن القرب تباعد منه

الحداد بالدال المهملة ترك الزينة المرأة المتوفى عنها زوجها في ايام عدتها ابن الفضل

الظاهر ان مراد الشهيد انه لا يطلق البدعة الاصطلاحي على شيء من الاقسام الخمسة الا على القسم المحرم وما ورد البدعة بمعنى مطلق الحدث بعد النبي صلى الله عليه وآله فيطلق على الاقسام الخمسة فكل من قسم البدعة الى الاقسام الخمسة اراد هذا المعنى اعني مطلق الحدث بعد النبي فافهم

خلل

خلل والمحرم وهو كل بدعة تناولها قواعد التحريم وادلته من الشريعة كتقديم
غير الائمة المعصومين واخذهم مناصبهم واستيثار ولاة الجور بالاموال ومنعها من
مستحقيها وقتال اهل الحق وتشريدهم وابعادهم والقتل على الظنة والالزام ببيعة
الفساق والمقام عليها وتحريم مخالفتها والغسل في المسح والمسح على غير القدم وشرب كثير
من الاشربة والجماعة في النوافل والاذان الثاني يوم الجمعة وتحريم المتعتين والبغي على
الامام وتوريث الاباعد ومنع الاقارب ومنع الخمس والافطار في غير وقته الى غير ذلك
من المحرمات المشهورة والمستحب ما تناولته ادلة الندب كبناء المدارس والربط وليس منه اتخاذ
الملوك الاهبة ليعظموا في النفوس اللهم الا ان يكون مرهبا للعدو والمكروه ما تناولته
ادلة الكراهة كتسبيح الزهراء وساير الموظفات والنقيصة منها والتنعم في الملابس والماكل
بحيث يبلغ الاسراف بالنسبة الى الفاعل وربما ادى الى التحريم اذا استغرق به وعياله و
المباح وهو الداخل تحت ادلة الاباحة كنخل الدقيق فقد ورد اول شيء احدثه الناس بعد
النبي اتخاذ المناخل لان لين العيش والرفاهية من المباحات فوسيلته مباحة واما الذريعة
فتقسيمها باعتبار ما هي وسيلة اليه لان الوسايل تتبع المقاصد فالواجب ما وقي به دمه وماله
والطريق الا اليه وكذا اذا كان طريقا الى دفع مظلمة من الغير وهو مسلم او معاهد و
المستحب ما كان طريقا الى المستحب كان يحسن خلقه للظالم ليحسن خلقه والمكروه ما
كان مرجوحا في الطبع لا لدفع ضرر والحرام ما كان طريقا الى زيادة شر الظالم وترغيبه
في الظلم محرضا للمداهن على الانهماك في المعاصي والمثابرة عليها والمباح ما عدا ذلك و
اما التجارة فالواجب منها ما توقف تحصيل مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة عليه و
مطلق التجارة التي يتم بها نظام نوع الانسان فان ذلك من الواجبات الكفائية وان زاد
على المؤنة والحرام التكسب بالاعيان المحرمة كالخمر والنبيذ والات القمار كالنرد والشطرنج
وغير ذلك مما يحرم التكسب به والمستحب وهو التوسعة على العيال ونفع المؤمنين
ومطلق الحاجج عن المضطرين والمكروه التكسب بالاعيان المكروهة كبيع
الاكفان والرقيق فانه يكون اقل الناس خيرا

والخنزير مع

فانه

واما المكروه الذباحة لانها تقسي القلب وتسلب الرحمة منه

فان شر الناس من باع الناس والذباحة وغير ذلك مما مكروه التكسب به والمباح ما
يحصل به الزيادة في المال من غير الجهات الراجحة والمرجوحة اما التقية الواجبة فما
كان لدفع الضرر الواجب امثلته كثيرة مغنية عن المثال فانه مع الخوف على
النفس او المال او العرض يجب التقية في الوضوء والصلوة وغيرها ولذا لكون
التقية مطـ واجبة لدفع الضرر الواجب عدل الامام عليه السلم عن جواب السائل
الى غيره كما في الصحيح اقول امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال
هم اليهود والنصارى فان عدوله عليه السلم عن الجواب الى تفسير الاية قرينة
على ذلك واضحة اللهم الا ان يجعل مرجع الضمير في الجواب الى قائليه فيكون
ح جوابا مطابقا للسؤال جدا وعليه فلا شهادة فيه على التقية لكنه على هذا
التقدير بل على التقدير الاول ايضا كالصحيح الاتي بالتقريب الاتي ظاهر في المنع
جدا كما هو المحكي عن اعتراف جمع ومنهم صاحب المدارك قائلا فيه ان الاجود التحريم
لكن منع عن الابطال قائلا بان النهي انما يفسد العبادة اذا توجه اليها او الى جزء
منها او الى شرطها وهو هنا انما توجه الى امر خارج عن العبادة فلا يقتضي فسادها
وفيه انه احداث قول ثالث ومع ذلك يدفعه قاعدة العبادة التوقيفية المقتضية
لاخلاء العبادة عما هو منهي عنه في الشريعة وقضاؤها لو اتى به فيها تحصيلا
للبراءة اليقينية هذا مضافا الى شمول كثير من الاجماعات المنقولة للابطال ايضا
والاقوى بل المختار وفاقا للمشهور بل كاد ان يكون اجماعا منا بل المحكي عن ظاهر بعض و
صريح جماعة من المحققين حصوله حقيقة انه يحرم امين في اخر الحمد بل في اثناء
الصلوة مطـ وتبطل به ايضا للامر والنهي عنه في المعتبرة المستفيضة منها الحسن المروي
عن العلل ولا تقولن اذا فرغت من قرائتك امين والخبر اقول اذا فرغت من فاتحة الكتاب
قال لا والصحيح اذا كنت خلف امام فقرأ الحمد وفرغ منها فقل الحمد لله رب العالمين
ولا تقل امين وعن دعائم الاسلام انه قال وروينا عنهم انهم صرحوا ان يقال بعد قرائة
فاتحة الكتاب امين كما يقول العامة قال جعفر بن محمد انما كانت النصارى يقولونها و

اي قل الحمد وبعدها مامور انفرادا وجماعة في السرية والجهرية منه

انه مال اليه منه

وقصور السند وضعف في بعضها واخصيتها من المدعى مجبور بالشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع على ما مر وقيل انه يكره لاصالة الجواز وكونه دعاء
والصحيح عن قول الناس في الصلوة جماعة حين يقرء فاتحة الكتاب امين قال
ما احسنها واخفض الصوت بها وفي الجميع نظر اما الاولان فبعد تسليمهما اندفعا
بما مضى من الادلة مضافا الى ان جماعة منعوا عن اجزاء اولهما في العبادة واخرين
بل الاكثرين منعوا عن كون امين دعاء ولعل السر في ذلك عدم ثبوت
كونها موضوعة للدعاء او كونها من الالفاظ المشتركة بينه وبين غيره فلا بد
في المقام في حملها على الدعاء من وجود العلامة او القرينة المعينة وليس فليس
ويؤيد ما ذكرنا ما وجدته في القاموس من ان امين بالمد والقصر وقد يشدد
الممدود الى ان قال اسم من اسماء الله تعالى او معناه اللهم استجب او كذلك
فليكن او كذا فافعل انتهى واما الاخير فلابتنائه على كون ما احسنها بصيغة
التعجب مع انه يحتمل ان يكون جملة منفية بل لعله المتعين لاستلزام
الاول الاستحباب ولا يقول به مع مخالفته الاجماع جدا ومع ذلك
فليس للامر بخفض الصوت على تقديره وجه جدا واما على التقدير الثاني
فهو جزء من كلام الراوي ويكون الوجه فيه التقية ثم على تقدير دلالتها
على الجواز خالصة مما مر من الاعتراض فهو محمول عليها كما يفهم من الصحيح
المتقدم وصرح به الجماعة واما التقية المحرمة فهي التقية ما من الضرر عاجلا او اجلا
وفي قتل مسلم وحاصله انه ان كان في الدماء فلا يجوز اجماعا ولو لم يأمن
من الضرر عاجلا او اجلا وفي الصحيح انما جعلت التقية ليحقن الدماء فاذا
بلغ الدم فلا تقية فعلى هذا لو امر الظالم بقتل مسلم فيحرم عليه قتله ولو
كان تقية فلا يجوز له قتله ولو انجر امره الى قتل نفسه والمراد منه المسلم
المحقون الدم وهل يختص المؤمن او يشمل المخالف ايضا وجهان والاحتياط يقتضي
المصير الى الثاني اذا كان الخوف بترك القتل على نحو المال ولاسيما القليل

منه خاصة واما اذا كان على النفس المؤمنة فاشكال والمصير الى
الى الاول لا يخ عن وجاهة اذ ليس شيء يوازي دم المؤمن كما يستفاد من
جملة من الاخبار المعتبرة واما التقية فى الاطراف والاعضاء كامره بقطع
اليد والرجل وغيرهما ففيه وجهان فان ظاهر الاطلاق فى الصحيح
المزبور وغيره يشمل الجرح ايض كما عن الشيخ الا ان لزوم الاقتصار فى
الخروج عن العمومات المجوزة لفعل المحرمات بالتقية على المتيقن المتبادر
من الاطلاق وهو القتل فانه الفرد الاكمل يقتضى المصير الى جواز الجرح الذى
لم يبلغ حده ولذا اقتصر فى الاستثناء من عموم جواز ارتكاب المحرمات تقية
عليه جماعة بل قيل بكونه اشهر ثم انه لا بد من القطع بالجواز اذا كان الخوف
على النفس بتركه ويحتاط بتركه فى غيره واما التقية فى المال فان قال
اخذ منك والا قتلتهم فهى ايض محرمة لا يجوز دفع الضرر عن نفسه والقائه
على غيره فتنه ولو قال اخذ منك او منهم فيجوز دفعه عن نفسه فهى مباحة
واما التقية المستحبة اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ولا اجلا فما كان فيه
التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر
كترك التواد والتحابب معهم من حضور جماعتهم وجمعتهم واعيادهم
وتشييع جنائزهم وعيادة مريضهم وغير ذلك مما يالف قلوبهم كالاذان
لهم ثم ان الظاهر وجوب الاقتصار فى المستحب على موارد النص كما فى الامثلة
المزبورة فلا يجوز التعدى عن ذلك الى ما التزمن الافعال المخالف للحق
كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فان
هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص
هذا وقد مثل الشهيد ره فى الاطاعة بامثلة ثلثة منها التقية فى المستحبات كالترتيب
فى تسبيح الزهراء وترك بعض فصول الاذان حيث ان الاصل مستحب فلا
جرم يكون وصفه ايض مستحبا لكن الظ ان الوصف واجب فلو اراد

اشارة الى الدقة والاحكم ظاهر لقاعدة نفى الضرر فتدبر منه

الاذان فلا بد من ان يقول على طبقهم وذلك الوجوب نفسى مستقل لا
شرطى كالوضوء بالنسبة الى الصلوة النافلة ومنها دفع الضرر الموهوم
قال ره ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا انتهى والظاهر
انه من التواد والتحابب فان امثلته من هذا القبيل وليس هذا شيئا
غير ما مر ومنها دفع الضرر اليسير والتسهل وفيه ان الضرر اليسير ان
كان فى حقه معتنى به فيجب عليه التقية والا فيحرم واما التقية المكروهة
فهى التقية فى المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا اجلا ويخاف الالتباس على
عوام المذهب وحاصله ما كان تحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك
بعض الاصحاب فى التقية فى اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى
به الناس لان اظهارها من اعاظم اهل الشرع كالعلماء توهين للشرع
واما التقية المباحة فهى التقية فى بعض المباحات التى يرجحها العامة ولا
يصل بتركها ضرر وحاصله ما كان التحرز عن الضرر وفعله متساويا فى
نظر الشارع كالتقية فى اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من العلماء
كالسب والتبرى من الائمة كما دل عليه رواية عبد الله ابن عطا قال قلت
لابى جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا
من امير المؤمنين عليه السلام فبرء واحد منهما وابى الاخر فخلى سبيل الذى برء وقتل
الاخر فقال اما الذى برء فرجل فقيه فى دينه واما الذى لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة
فيظهر منها انهما متساويان نعم ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام
يدل على رجحان اختيار البراءة على القتل بل تاكد وجوبه فانه عليه السلام قال امرك
ان تستعمل التقية فى دينك الى ان قال وقد اذنت لك فى تفضيل اعدائنا ان
الجاك الخوف اليه وفى اظهار البراءة ان حملك الوجل اليه الى ان قال وان اظهار
برائتك منا عند تقيتك لا تقدح فينا ولا تبرء منا ساعة بلسانك وانت موال
لنا بجنانك الى ان قال واياك ثم اياك ان تترك التقية التى امرتك بها فانك شاحط بدمك

فان يجب الوضوء للتيمم للصلوة النافلة بل لا يستقل

على الارجحية المزبورة الا انه فى اخبار كثيرة بل عن المفيد انه قد استفاض عن امير
المؤمنين انه قال ستعرضون من بعدى على سبى فسبونى ومن عرض عليه البرائة فليمد
عنقه فان برء منى فلا دنيا له ولا اخرة وظاهرها حرمة التقية فى البرائة كالدماء و
يمكن حملها على ان المراد منه البرائة قلبا لا ظاهرا اذ المراد من عدم الرجوع حقيقة
عن التشيع الى النصب هذا مع ان المروى فى بعض الاخبار ان النهى عن التبرى
مكذوب على امير المؤمنين ع وانه لم ينه عنه ففى موثقة مسعدة بن صدقة
قلت لابى عبد الله ع ان الناس يروون ان عليا قال على منبر الكوفة ايها الناس
انكم ستدعون الى سبى فسبونى ثم تدعون الى البرائة فلا تبرؤا منى فقال ع ما
اكثر ان يكذب الناس على على ع ثم قال انما قال ستدعون الى سبى فسبونى ثم
تدعون الى البرائة منى وانى لعلى دين محمد صلى الله عليه واله ولم يقل ولا تبرؤا
منى الحديث وبالجملة اخبار ارجحية البرائة على القتل مشكل فعن كتاب الكشى
بسنده الى يوسف بن عمران الميثمى قال سمعت ميثم النهروانى يقول قال لى
على بن ابيطالب ع يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعى بنى امية عبيد الله بن زياد
الى البرائة منى فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرء منك قال اذا والله يقتلك
ويصلبك قال قلت اصبر فان ذلك فى الله قليل قال يا ميثم فاذا تكون معى فى
درجة الحديث فدل على عدم ارجحية البرائة على القتل فالظاهر انهما متساويان
فى نظر الشارع فتصير التقية ح مباحة ثم انه قد ذكر الشهيد فى قواعده التقية
المباحة متابعتهم فى بعض المباحات التى يرجحها العامة ولا يحصل بتركها
ضرر كغسل اليد والراس بالصابون والاشنان بعد الاكل وحلق الراس وقيد
انها مستحبة لحصول المودة بسببها فتدبر ثم ان الواجب منها يبيح كل محظور من
فعل الواجب وترك المحرم والاصل فى ذلك ادلة نفى الضرر وقوله صلى الله
عليه واله رفع عن امتى تسعة اشياء ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات
التقية كقوله عليه السلم فى الموثق التقية واسعة وليس شىء من التقية الا وصاحبها

ماجور عليها وغير ذلك وخصوص الاخبار المتفرقة فى خصوص الموارد وجميع
هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارضها شىء منها حتى نلتمس
الترجيح ويرجع الى الاصول بعد فقده كما زعمه بعض فى بعض موارد هذه المسئلة
على ما نقل المقام الثانى فى احكامها الوضعية وهى قد تكون فى العبادات و
قد تكون فى غيرها من المعاملات وربما كان متعلقها ماذونا فيه بخصوصه بل جواز
التقية فيه مستفاد من العمومات المذكورة سابقا مثل ان اكرمكم عند الله اتقيكم
اى اعملكم بالتقية على ما قيل وغير ذلك مما مر فيمكن دعوى ان كل ما يصدر
من المكلف تقية سواء كان عبادة او معاملة انه صحيح ومجزى لا يجب اعادته
وقضائه فيكون التقية حكما واقعيا ثانويا كالتيمم مستدلا بوجهين الاول
تارة بالاستحسان العقلى فان العقل يستحسنه والمراد من الاستحسان هو ما
يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية
وهو باطل لعدم الدليل عليه ولاجماع الامامية واخبارهم احتج القائلون
به من الحنفية والحنابلة بقوله تع فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل
اليكم والجواب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا
تساويا فالراجح بحكمه وبقوله صلى الله عليه واله ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن والجواب ان المراد ما راه جميع المسلمين حسنا فالمراد منه هو الاجماع
لا غير وبالجملة الاستدلال والتمسك بالاستحسان فيما نحن فيه باطل جدا اللهم
الا ان يقال ان الاستحسان المردود هو ان ينقدح فى نفس المجتهد رجحان الاستحسان
من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعى او انه العدول من حكم الدليل الشرعى
الى العادة التى لم يعتبر شرعا لكن الحكم بالصحة والاجزاء فيما نحن فيه حكم بالعادة
المعتبرة شرعا فليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة
فى دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء
من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع فتدبر جدا والاخرى

ح وقد واقع الطائع للامامية
و يقولون الاستحسان وان
استحسن فعل شرعى منه

ح وحاصل التامل ان كون الحكم
بالصحة والاجزاء فيما نحن فيه
مطلقا عبادة كان او معاملة
لم يثبت بعد كونه حكما با
العادة المعتبرة شرعا بل انما
هو مجرد دعوى بلا مستند
شرعى منه
١٢٢

بالقياس فانه ثبت كون التقية دينا فى بعض الموارد فيلحق الباقى به قياسا
وقد تقدم بطلان القياس واخرى بالمصالح المرسلة والمراد بالمصلحة دفع
ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح على ثلثة اقسام مصلحة اعتبرها
الشارع كقوله عليه السلم الغاصب يؤخذ باشق الاحوال واعتباره اياه اعم
من ان يكون بالحكم القطعى من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن
المفسدة كحفظ النفس والمال والدين والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها و
ترك ما يؤدى الى فسادها او من الشرع ومصلحة الغاها كابذاء السارق
بعد قطع يده وكايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغنى حتما لكونه ازجر
له ومصلحة مرسلة بمعنى ان الشارع لم يعتبرها ولا الغاها وكانت راجحة وخالية
عن المفسدة والذى ذهب الى حجية بعض العامة هو هذا لكن لم يعتبره
اصحابنا واكثر العامة وهو المتجه لعدم الدليل على حجيته وبالجملة ان المصلحة
المرسلة ايضا بمنضم الاجزاء الا انها خرافات يقول بها العامة فانا اذا رأينا
ان الشارع الغى بعضها فالحاق المرسلة باحدها دون الاخر يصير ترجيحا بلا مرجح
فان قلت ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فمن الواضح ان الفتوى انه
يجوز رميهم وان كان مؤديا الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرم ظهروا
على اهل الاسلام قلت انما افتى بجوازه اصحابنا الدليل خارجى ولذلك لا يجوز
قتل من يعلم من حاله انه لو لم يتلف لاوجب قتل جماعة الثانى فبالاخبار
كقوله فى الصحيح التقية دينى ودين ابائى ولا ايمان لمن لا تقية له وقوله
فى رواية ابى الصلاح ما صنعتم من شئ او حلفتم عليه من يمين فى تقية
فانتم منه فى سعة وقوله التقية واسعة او جائزة وقوله فى الصحيح التقية
فى كل شئ يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله تعالى وقول ابى جعفر عليه السلام التقية
فى كل شئ الا فى شرب المسكر والمسح على الخفين وقوله ثلث لا اتقى فيهن
احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج تقريب الاستدلال بها ان قضية

الحاشية: وكابذاء الزانى بعد اجراء الحد عليه كل الزانية منه

الحاشية: الرمى لحفظ والترس لمستنبير كذا ... منه

الحاشية: فى الصحيح

الخبر الاخير ثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة فى الشريعة لولا التقية
بل لنا ان نقول بثبوت التقية فى المسح على الخفين ايضا لخبر ابى الورد فانه وان كان
مجهولا الا انه معتبر لورود المدح فيه ورواية حماد عنه واشتهاره بين الاصحاب
عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت فهل فيهما يعنى المسح على الخفين رخصة فقال
لا الا من عدو او تقية او ثلج تخاف على رجليك وما ورد فى المعتبرة من عدم
التقية فى المسح على الخفين ومتعة الحج مع مخالفته الاعتبار والاخبار عموما
وخصوصا يحتمل الاختصاص بهم عليهم السلم كما يظهر من الصحيح المتقدم وانه لا
حاجة الى فعلهما غالبا للتقية لعدم انكار العامة خلعهما للوضوء ولا متعة
الحج وان كان فعلها على بعض الوجوه مما يوهم الخلاف ثم انه لو دار الامر فى
التقية بين غسل الرجلين وبين المسح على الخفين قيل بان الاول اولى كما عن
التذكرة ولا يخلو عن وجاهة لخروج المتفق من الاعضاء فتدبر والظاهر من قوله عليه السلام
التقية دينى ان التقية دين مثل الدين فى غير مقام التقية وفى عرضه لكنه
لما انعقد الاجماع على عدم كونها فى عرضه فلا جرم نحكم بانها دين ثانوى عنده فى
كالتيمم مثلا وقوله انتم منه فى سعة والتقية واسعة يحتمل وجهين احدهما
ان التقية احيانا جائزة لا يعاقب عليها والاخر انه لا يعاقب الشارع بواسطة التقية
وان كان العقاب مستندا اليها بالف واسطة فلو اتى بعمل تقية ولم يعده بعده
فلو عاقبه عليه يكون مستندا الى التقية لان للمكلف الاعتذار لعدم الاعادة
بانى عملته فدفعه بانه كان تقية يوجب استناد عقابه الى التقية والظاهر هو الثانى
وهو المطلوب فدل على ان الانسان فى سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية
ولا يترتب عليه من جهتها تكليف بالاعادة والقضاء ونظيره للقولة الناس فى
سعة ما لم يعلموا فانه يحتمل ايضا وجهين احدهما ان عقاب ما لم يعلموا ارتفع عنهم
ولو كان الشئ واجبا يترتب على تركه العقاب او حراما يترتب على فعله العقاب
وكان المكلف جاهلا به فالعقاب مرفوع عنه فى مقتضى الخبر حجية البرائة فى

الحاشية: اعطف على ... منه

الشبهات الحكمية والاحكام المستقلة واما الشبهات الغير الحكمية كالشك في المكلف
به كالجزئية والشرطية فلا دلالة للخبر عليها لان الوجوب الغيري لا يترتب عليه
العقاب وبالجملة مفاد الخبر رفع العقاب عن الشيء المجهول كقرائة الدعاء عند
رؤية الهلال لا رفعه عن شيء اخر بواسطة الجهل بشيء اخر كرفع عقاب
الصلوة بواسطة الجهل بالسورة وهذا الذي اختاره القائلون بالاشتغال
في الشك في المكلف به فقد وثانيهما ان مفاد الخبر ان العقاب بواسطة ما لم
يعلموا مرتفع عنهم فاذا عاقب على الصلوة بواسطة ترك السورة فقد استند
عقابه الى ما لا يعلمون وهو الذي ذهب اليه القائلون بالبرائة مطلقا و
قوله عم التقية جايزة ليس المراد منه بيان الحكم بل المراد من الجواز الامضاء و
ترتب الاثر وبالجملة الاخبار المزبورة في صدد بيان الحكم الوضعي وفيه ان الظاهر
من قوله عم التقية ديني ان بنائي على انه اذا دار امري بين حفظ نفسي او عرضي
او مالي وترك ديني وبين حفظ ديني وقتل نفسي وهتك عرضي ونهب مالي
فيقدم ترك ديني لان حفظها اهم واما بعد رفع التقية فالاعادة والقضا
مسكوت عنهما فاطلاقه لا يشمل الحكم الوضعي ومنه قوله عم التقية جايزة
وغيره واما قوله عليه السلم انتم منه في سعة فعلى الوجهين لا يدل على
المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فمقتضاه انه متى كان الشخص
في موضوع التقية فالعقاب عنه مرفوع كما انه متى كان في موضوع الجهل
فكذلك واما مع تبدل الموضوع كارتفاع التقية والجهل فلا فالمعنى ان عقاب
التقية والجهل مرتفع ما دام التقية والجهل لا مطلقا فلا يفيد رفعه صحة العمل فقد
فظهر مما ذكرنا انه لا دليل على صحة العمل في حال التقية فمقتضى القاعدة
الاعادة والقضا وهذه في المعاملات ثابتة فلا يحل له بالطلاق وطي المنكوحة
للتقية على خلاف مذهب اهل الحق ولا التصرف في المال الماخوذ من الضمون
عنه لو اقتضت التقية اخذه ولا بزوج الخامسة لو طلق الرابعة على مقتضى

مذهب اهل الخلاف دون مذهب الحق واما في العبادات فقد انعقد
الاجماع واعتضد بعموم قاعدة الحرج وسيرة الائمة على عدم وجوب القضا
والاعادة فالصلوة على طريقتهم لا تعاد ولا تقضى ويستأنف فيها الوضوء ويستأنف له
والغسل فلو صلى بوضوئهم فيعاد الوضوء للصلوة الاتية ولا تعاد الصلوة
والسر في ذلك ان الصلوة بعد كونها مجزية فلا مقتضى لاتيانها ثانيا بخلاف
الوضوء فانه مجز بالنسبة الى الصلوة المزبورة بخلاف الصلوة الاتية التي
ارتفع العذر عنها فان مقتضى اطلاق قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوب الوضوء لكل صلوة ولما انعقد الاجماع على ان الوضوء الرافع
للحدث لا يجب اعادته فيقتصر عليه واما الوضوء المبيح للصلوة كوضوء
المستحاضة وذات السلس والبطن فلا لعدم ثبوت الاجماع بالنسبة
اليه فيكون الاطلاق باقيا بحاله والوضوء تقية لم يثبت انه رافع للحدث
او مبيح للصلوة فلا جرم لا يصح الصلوة الاتية معه نعم لو قلنا بان الاصل
في الوضوء ان يكون رافعا للحدث بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع
الحدث الا ما خرج بالدليل كوضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا من
جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التاثير كما هو مختار
صاحب الجواهر صح ما ذكر من عدم الاعادة لاندراج ذلك في معقد
الاجماع لكنه غير ثابت فما ذكره المحقق الثاني من التمسك بقاعدة الاجزاء
لاثبات صحة الوضوء غير وجيه نظرا الى ان الاجزاء اعم من رفع الحدث
واباحة الصلوة فان وضوء المبيح للصلوة ايضا مجز والحاصل ان في وجوب
اعادة الوضوء مع زوال السبب من غير حدث وجهان بل قولان اقويهما
الاول لتعارض اصالة الصحة باصالة بقاء تعلق اشتغال الذمة بالمشروط
بالطهارة وعدم ثبوت ازيد من الاستباحة من الخبر المجوز له للضرورة وهي
تتقدر بقدرها وهو خيرة جماعة خلافا للمشهور لاختيارهم الثاني كما قيل فعلى

ما لم يحرز كون داء البطن بحيث [illegible] البطن من الريح او الغائط بلا وجه ليكون من قبيل دائم الحدث ان كان لا يمكنه دفعه [illegible] حكم السلس [illegible] الناقض [illegible] [illegible]

اي للوضوء المطابق للواقع منه

كصاحب النفس والعتبر والمبسوط منه

المختار لو زال قبل فوات الموالات وجب المسح لبقاء وقت الخطاب كما عن مقتضى قول جماعة ايضا ويأتي العدم على الثاني اي عدم وجوب الاعادة وينبغي التنبيه على امور الاول ان منشاء التقية قد يكون هو الحكم الشرعي كشرب النبيذ فان منشائه اختلاف العامة والخاصة في الحلية والحرمة ومثله التكتف في الصلوة وقد يكون منشائها الموضوع المستنبط كالغروب فان الاختلاف في انه بمعنى استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية فلو افطر عند الاستتار تقية يكون ناشيا من الموضوع المستنبط وقد يكون منشاءها الموضوع الصرف كما اذا افطر قبل العيد بيوم لحكم القاضي بانه يوم العيد اما القسمان الاولان فقد مر حكمهما من ان مقتضى القاعدة وان كان عدم ترتب الحكم الوضعي وهو الصحة عليه فيجب القضاء والاعادة الا انه انعقد الاجماع على عدم وجوب التدارك في العبادات فيترتب عليه فيها الحكم الوضعي فيجوز التقية ويصح ح واما القسم الاخير فالحق عدم ترتب الحكم الوضعي عليه لان القدر المتيقن من الاجماع هو الاولان فيرجع في غيره الى القاعدة ويؤيده قوله عليه السلم لان افطر يوما فاقضيه بدله احب الي من ان يضرب عنقي و قد يفصل في المقام فيقال ان التقية في الموضوع الصرف تارة يكون راجعة الى التقية في الاحكام وذلك كما اذا ثبت عند قضاتهم ان اليوم يوم العيد فح يوجب عدم التقية النقض على قوله بعيدهم الثابت عندهم وتارة لا تكون راجعة الى التقية في الاحكام وذلك كما اذا حكم غير القاضي به كالاراذل فان كان من الاول فيترتب عليه الحكم الوضعي لكونها راجعة الى التقية في الاحكام والاوامر فيندرج في معقد الاجماع وان كان من الثاني فلا وفيه ان الثابت من الاجماع هو اذا نشأ التقية من الحكم اولا من دون ارجاع فالقسمان من الموضوع الصرف غير مندرجين تحت الاجماع فت الثاني ان المعتبر من الضرر المجوز للتقية هل هو الضرر النوعي او الضرر الشخصي وبعبارة اخرى ان الانسان اذا علم او ظن بترتب الضرر على عمله لو ترك التقية اما عليه او على غيره من المسلمين فيجب عليه التقية وهو المراد

والمراد من الموضوع المستنبط ان يتكلم في معاني الالفاظ التي وقعت في الكتاب والسنة منه

من الضرر الشخصي ولو لم يترتب الضرر على عمله لو ترك التقية لمانع لا عليه ولا على غيره بواسطة سلطنته مثلا لكن العمل من شانه ترتب الضرر بحيث لو صدر عن غيره يترتب عليه الضرر وهو المراد من الضرر النوعي يمكن دعوى ان المناط في الضرر هو النوعي منه لما ورد من الاهتمام فيها والاطلاق قوله عليه السلم التقية في دار التقية واجب وقوله عليه السلام ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يامنه لتكون سجية له مع من يحذره وقوله التقية واسعة ونحو ذلك فح يجب التقية على من يعلم انه لا يترتب على عمله ضرر عليه ولا على غيره لانه ملحق بالغالب لكن المتيقن من روايات نفي الضرر هو الضرر الشخصي فلا يجب على مثله التقية ويؤيده ما روي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام معاتبا لبعض اصحابه الذين حجبهم انكم تتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لا بد من التقية اللهم الا ان يحمل الرواية على بعض ما لا ينافي القواعد فت ثم ان ما ذكرنا لا اختصاص له بمسئلة التقية بل يأتي بالنسبة الى جميع الموارد التي يجري فيها قاعدة نفي الضرر فيشكل الامر من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص واقعة مثل ما لو لم يوجد راغب في المبيع وكان بقائه ضررا على البايع لكونه في معرض التلف والاباق او الغصب وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الاحكام حكمة لا يعتبر اطرادها مع ان الظاهر من روايات قاعدة نفي الضرر اعتبار الضرر الشخصي الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم راسا اذا كان موجبا للضرر غالبا وان لم يوجبه دائما كما ربما يدعي نظير ذلك في ادلة نفي الحرج و يق ان المستظهر منها انتفاء الحكم راسا اذا كان موجبا للحرج غالبا وان لم يوجبه دائما ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهرا عليه بشفعة او خيار ضرر ايضا يصير الامر اشكل اللهم الا ان يق ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فت بقي شيء لا بد من بيانه وهو انه لا باس بالتمسك

عنه وجه التامل انه لا مجال للقول بان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار حتى يندفع الاشكال اذ كما يمكن ان يدعى ويق بان الضرر على البايع او الشفيع اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار للبايع والشفيع كذلك يمكن ان يدعى ويق بان الضرر على المشتري اوجب وقوع العقد على وجه لازم لا يدخل فيه الخيار على البايع والشفيع وحيث كان الاحتمالان متساويين ولا شاهد لتقديم احدهما على الاخر فتقديم الاول على الثاني ترجيح بلا مرجح فح لا يندفع الاشكال جدا كما لا يخفى وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها منه

بقاعدة نفى الضرر والضرار فى المقام ايضا اى فى جواز التقية وفى امثاله من الموارد التى يأتى فيها هذه القاعدة اذ لا قصور فيها من حيث مدركها سندا ودلالة فان الاخبار فى اثباتها متظافرة متكاثرة بل متواترة وفيها الصحيح والموثق وغيرهما الا ان الذى يوجب وهنها هو كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اكثر من الباقى كما يظهر لادنى متتبع لا سيما على تفسير الضرر بادخال المكروه كما مر سابقا بل لو عمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقر طريقة الفريقين على الاستدلال بها فى مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوى فى غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم فى عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف فى جبر الوهن المذكور وان كان فى كفايته نظر بناء على ان تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الامر تردد الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى واستدلال الفقهاء لا يصلح معينا لخصوص هذا المعنى المرجوح المنافى لمقام الامتنان وضرب القاعدة اللهم الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج ولو سلمنا اكثريته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل وقد تقرر فى محله ان تخصيص الاكثر لا قبح فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هى اكثر من الباقى مثل لو قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة سيما اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا يتبين وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها كما فى قوله اوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم بناء على ارادة العهود كما فى الصحيح على ما حكى الثالث ان ما تقدم من حكم التقية حكما ووضعا انما هو اذا كان التقية عن العامة على حسب قواعدهم واما اذا كان التقية من الكفرة والظلمة وجهلة العامة ممن لا يمشون على قواعدهم فالحق عدم ترتب الحكم الوضعى فلو

ترك جزء من العبادة او شرطا او احدث مانعا منها فيها تقية فلا بد له من القضاء والاعادة اقتصارا على القدر المتيقن من الاجماع نعم لو علمنا من الخارج كون الجزء جزءا فى الاختيار وكذا الشرط والمانع او قلنا ان الاصل فى الجزء والشرط والمانع ان يكون اختياريا لقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه فى صح القول بعدم الاعادة لاندراجه تحت عنوان المضطر فلا يكون الشيء جزءا للعبادة بالنسبة اليه لكن يشترط الاضطرار من اى جهة زمانا ومكانا فلو كان مضطرا فى اول الوقت وعلم بزوال العذر بعده فيجب عليه الاعادة لعدم صدق المضطر عليه الرابع هل يشترط عدم المندوحة فى التقية لا بمعنى انه هل يكون جواز التقية وترتب الاثر عليها مشروطا بعدم المندوحة بحيث لو كان له مندوحة فى الاتيان بالحكم الواقعى لا يجوز له التقية ام لا بل يجوز مطلقا قلنا اما عدم المندوحة بحسب الزمان فغير مشروط فى التقية اجماعا فلو علم بزوال التقية فى اخر الوقت فلا يجب عليه التاخير فى العمل ولا يجب عليه الاعادة واما بحسب المكان فكذلك لما دل على الحث على حضور جماعاتهم واعيادهم وجماعاتهم فان مفاده جواز الرواح من البيت الى جماعاتهم فيما كان حاضرا فيها وقادرا على الخروج عن البيت ولى واما بحسب الصورة والهيئة فلو كان قادرا على تبديل الهيئة لترك التقية كلبس العبا لترك التكتف فربما يستفاد من قوله عليه السلم التقية واسعة عدم اشتراطه ح فلا يجب عليه لبس العبا لكن الاحوط مراعاته اقتصارا على القدر المتيقن ولو كان فى داره مامونا واراد الصلوة فيها فلا يجوز له التقية واما كتب مولينا الكاظم عليه السلم الى على بن يقطين ان يتوضا على طريقتهم مطلقا اتقاء وامره فى غسلات الوضوء بالتثليث مع انه يتحقق الامتثال بغسلة واحدة لانها هى الفرض والثانية سنة على الاشهر الاظهر والثالثة غير مشروعة وغسل الرجلين وتبطين

النلج وبضم الكثرة والسعة وما اتسع من الارض كالندحة والندحة والمندوحة ق منه

اى تخليل شعر اللحية حتى يصل الماء الى البشرة منه

اللحية انما هو لعدم الامن في داره ايضا كما يدل عليه قصته وفي كتبه ثانيا الان يا علي بن يقطين
توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من
المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال
ما كنا نخاف عليك فدل على انه مع الامن لا يجوز التقية وبالجملة خلاصة المرام و
التحقيق في هذا المقام ان تفصيل الكلام في اصل مسئلة اعتبار عدم المندوحة
ما قاله بعض الاعلام من انه ان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع
الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يصح العمل تقية الا من لم يتمكن في مجموع الوقت
من الذهاب الى موضع مامون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية
في الوضوء والصلوة على صورة عدم التمكن من الاتيان بالحق في مجموع الوقت مما ياباه
ظاهر اكثرها بل صريح بعضها الظاهر كونه اجماعيا وان اريد به عدم المندوحة حين
العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الامن كان يكون في مساجدهم او
سوقهم ولا يتمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان خال
او التحيل في ازعاج من يتقي منه عن مكانه لئلا يراه فالظاهر من اخبار التقية عدم
اعتباره ايضا لان الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية من دون الزامهم بترك ما
يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يجب تركه كل ذلك مع لزوم الحرج
العظيم عليهم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق بقدر
الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ورفعا للحرج
عنهم مع ان التخفي عن المخالفين في الاعمال مما يؤدي الى اطلاعهم
على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل
فيوجب نقض غرض الشارع في جعل التقية نعم في بعض الاخبار ما
يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت و
عدم التمكن من رفع موضوع التقية مثل رواية

اسبغ الوضوء ابلغه مواضعه ووفى كل عضو حقه واسبغ الله النعمة اتمها ع

ازعجه كمنعه اقلعه وقلعه من مكانه كازعجه فانزعج وطنه قامه

في اعمالهم المخالفة ع

احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عن
الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلم وهو يرى المسح على الخفين او
خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك وإياهم موضع
لا تجد بدا من الصلوة فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح ومثل
ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم قال ولا تصل خلف احد
الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه واخر من تتقي سيفه و
سوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن
لنفسك واقم واقرء فيها فانه غير مؤتمن به الخبر فالظاهر منها انه يعتبر في التقية
تعذر ترك الصلوة معهم في ذلك الجزء من الوقت لعدم التمكن من دفع موضوع
التقية وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر والباقر عليهما السلم لا تصلوا خلف ناصب
ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم
ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا وفي رواية محمد بن يحيى الواردة في
تخليص الاموال عن ايدي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة
فله فيه التقية ونحو ذلك ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر
اليه ابن ادم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يصدق الاضطرار
مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضوع الامن مع التمكن
وعدم الحرج اللهم الا ان يلزم من التزام ذلك الحرج او ضيق من تفقد المخالفين
وظهور حاله في مخالفتهم سرا فهذا ايضا داخل في الاضطرار جدا وبالجملة
فمراعاة عدم المندوحة في جزء من الزمان الذي يوقع فيه العمل لعله اقوى
مع انه احوط واولى اللهم الا ان يقال تاخير العمل عن اول وقته ليتحقق الامن
وارتفاع الخوف مما لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما
مر وان اريد به عدم المندوحة حين العمل بمعنى عدم التمكن حين العمل من
الاتيان به مطابقا للواقع مثل انه يمكنه صب الماء من الكتف الى المرفق لكنه

ينوى الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف كما انه اذا تمكن عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الآخر بل يفارق بينهما وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية على هذا الوجه غير جار في غير العبادات ايضا وكانه مما لا خلاف فيه ثم ان الاصحاب في اعتبار عدم المندوحة بين غير معتبر كما عن الشهيدين والمحقق الثاني قال بانه اذا كان متعلق التقية ماذونا بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه الماذون فيه كان صحيحا مجزيا وان كان المكلف مندوحة من فعله ام لم يكن التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا مقتضيا للاجزاء وعلى هذا فلا تجب الاعادة ولو تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت قال ولا اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالات بحيث يجف البلل كما يراه بعض العامة ونكاح الحليلة مع تخلل الفاصل بين الايجاب والقبول فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه اظهار الموافقة لهم بحيث لو امكن ان ياتي بالواجب عند اهل الحق مع اظهار الموافقة وجب كما في المقارنة بالنية لاول الحجر في الطواف مع محاذاة اول جزء من مقاديم بدنه ومع التعذر فان كان له مندوحة عن ذلك الفعل لم يجب الاتيان به والا اتى به مجزيا ثم ان امكن له الاعادة في الوقت بعد الاتيان به لوفاق التقية وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء انما يجب بامر جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون الماتي به شرعيا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة مع الحاجة انتهى فظاهر قوله في الماذون فيه بالخصوص لا يجب الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل

في البيان الى عرض جامع المقاصد ومعتبر له كما عن صاحب المدارك وبين مفصل هو مختار المحقق الثاني صح

في رسالة المفردة المختصرة في اقل من ورقة مؤلفه في التقية كذا رايتها منه

خروج الوقت ان علم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر فان من كان في سوق واراد الصلوة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مامون فيه وح فمعنى قوله قبل تناولهم انه كان المكلف مندوحة عن فعله ثبوت المندوحة بالتاخير الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة الى زمان العمل وح فيكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة في مجموع الوقت اذ الظاهر انه مما لم يعتبره احد لمخالفته لظواهر الاخبار بل الصريح بعضها مراد القائل بعدم اعتبار في الجزء الذي يقع فيه الفعل فمن يتمكن الصلوة في بيته منفردا عليه الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلوة تقية في مكانه ودكانه بمحضر المخالفين نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسئلة وكيف كان فهذا ورد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني بانه ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية عدم النص الموجب للاذن في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه لا دليل ح على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان التحذر عن الضرر ان اقتضى ترك ذلك العمل راسا كان بترك الصلوة راسا وان فرضنا ان التقية الجاء الى الصلوة ولا يحصل بترك الصلوة كانت الصلوة المذكورة واجبة عينا لا لاجل التقية فيها فهي امتثال الوجوب التقية عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلوة الواقعية وان اراد به عدم النص الدال على الاذن في هذه العبادة بالخصوص وان كان هناك نص عام دال على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية ففيه ان هذا النص العام كما يكفي للدخول في العبادة امتثالا للاوامر المتعلق بها كذلك يوجب موافقته للاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية والحاصل ان الفرق بين كون متعلق التقية ماذونا فيه او بالعموم والخصوص لم نعلم له وجها

في تلك الصلوة الواجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف بعد اقتضاء التقية ترك الصلوة صح

كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادة امتثالا لاوامرها
بل لما انحصر التقية في الاتيان بها كانت امتثالا لاوامر وجوب التقية لا امتثالا
لاوامر وجوب تلك العبادة اللهم الا ان يكون مراده من الامر العام هي اوامر التقية
ومن وجوب العمل على وجه التقية اذا اقتضته الضرورة هو هذا الوجوب العيني
لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل مرامه الفرق بين
الاذن في الفعل امتثالا للاوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل امتثالا
لاوامر التقية وقد عرفت ان الاول يوجب الاجزاء عن الامر المتعلق باصل العبادة
لكونه امتثالا لاوامر التقية لكن ينبغي في تقييده بغيرها اذا كانت التقية في الاجزاء و (بخلاف الثاني فانه ليس الا امتثالا صح)
الشروط الاعتبارية والا فيدخل المسئلة في مسئلة اولى الاعذار ويصح الاتيان
بالعمل المذكور امتثالا للاوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعذر ذلك الجزء والشرط
لاجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسئلة اولي الاعذار ومما ذكرنا
يظهر ان ما اجاب به بعض عن التفصيل بان المسئلة من مسئلة ذوي الاعذار
وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على اطلاقه
الخامس اذا تعارض الضرران مطلقا سواء كان المورد من موارد التقية ام لا بالنسبة
الى شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر مثل
ما لو اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه يرجع الى
قاعدة نفي الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وتفصيل
الكلام ان ما يرجع الى الاضرار بالغير من نهب الاموال وهتك الاعراض وغير
ذلك من العظائم هل يباح كل ذلك بالاكراه ولو كان الضرر المتوعد به على
ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر العائد على المكره لو لم يفعل الفعل المكره
عليه كما لو خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض
الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ام لا بد من ملاحظة الضررين
والترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة الاكراه وان المستفاد من ادلة تشريع الاكراه لدفع الضرر ولا يجوز

دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير ادون فضلا ان يكون اكثر ومن
ان الضرورات تبيح المحظورات واطلاق ادلة الاكراه والاقوى هو الثاني لعموم دليل
نفي الاكراه لجميع المحرمات حتى الاضرار بالغير ما لم يبلغ الدم لاجل دفع الضرر عن
نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير وعموم نفي الحرج فان الزام الغير بتحمل الضرر وترك
ما اكره اليه حرج وقوله عليه السلام انما جعل التقية ليحقن به الدماء واذا بلغ الدم
فلا تقية حيث انه دل على ان حد التقية بلوغ الدم فتشرع لجميع ما عداه كما قد
نسب الى جماعة ادعاء الوفاق عليه ومثل ما لو كان تصرف المالك في ملكه موجبا
لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على
اموالهم ولو عد مطلق منعه عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في ترجيح المالك
ضرر زائد على ترك التصرف فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة
نفي الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لتعارضهما
والرجوع الى الاصل او لما لحكومته ابتداء على نفي الضرر ولذا صرح جماعة بجواز
تصرف المالك في ملكه وان تضرر الجار بان يبني داره مدبغة او حماما او
مدبغة بل عن جماعة ادعاء الوفاق عليه وبالجملة الاوفق بالقواعد تقديم المالك
لان منع المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم
نفي الحرج والسلطنة نعم في صورة التي يقصد المالك مجرد الاضرار من دون
غرض يعتد به كان لا يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر لا يعد فواته ضررا فلا بد
من منعه كما يدل عليه قصة سمرة بن جندب حيث قال له النبي صلى الله عليه واله
انك رجل مضار والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اقل
من ضرر الغير او اكثر اما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فان تحمل الغير على الضرر
ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق او لما لعدم ثبوت الترجيح بقلة
الضرر كما سنذكر هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك
فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان

يظهر الترجيح من جماعة من الاصحاب يمكن تنزيل ما نص الشهيد عليه من انه لو دخلت
الدابة بغير تفريط من احد المالكين فى دار لا يخرج الا بهدمها هدمت الدار
وضمن قيمتها صاحب الدابة معللا بان الهدم لمصلحة صاحب الدابة فيحمل اطلاق
كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه
بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب الدار بهدمها واخذ قيمتها
وبعبارة اخرى ان تدارك المهدم اهون من تدارك الدابة وكذا حكمهم بضمان
صاحب القدر اذا دخلت راسها فى القدر ولا يخرج الا بكسره معللا بان كسره
لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المكسور اهون من تدارك الدابة
فح لا معنى للاعتراض على تعليل الحكم فى الصورتين بكونه لمصلحة
صاحب الدابة بما يوهم بل قيل بانه قد يكون المصلحة لصاحب الدار او القدر فقط
وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما الخامس اذا ترك التقية مع وجوبها عليه
فقد اطلق بعض فساد العمل المتروك فيه التقية وبطلانه مثلا لو ترك التكتف
فى الصلوة او مسح الرجلين يكون صلوته فاسدة لوجوه الاول ان الامر بالشئ يقتضى
عقلا او عرفا قصر المامور به فيه وعدم الامر بغيره ولذلك افتوا بانه لو نذر ذبح
شاة معين فى يوم الاضحية فلا يجوز بيعه ولا ذبح غيره فح المامور به مقصور
على الصلوة متكتفا ومع غسل الرجلين فلا يكون غيرها مطلوبا فيفسد لعدم
الامر به وفيه ما حقق فى مبحث الضد ان الامر بالشئ لا يقتضى عدم الامر
بضده الخاص لا عقلا ولا عرفا الثانى ان الامر بالتقية يقتضى النهى عن تركها
لما حقق فى محله ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام فاذا كان المامور
به الصلوة متكتفا فيكون تركها كذلك منهيا عنه فيكون الصلوة بدون التكتف
منهيا عنها فيكون فاسدة لان النهى فى العبادات يقتضى الفساد وفيه ان المنهى
عنه هو ترك التقية وهو شئ خارج عن العبادة غير متحد معه فى الوجود كالنظر
الى الاجنبية فى الصلوة فهما متغايران فى الوجود وقد تقرر فى محله ان النهى

عن المقارن لا يوجب الفساد لا يقال ان ترك التقية مع الصلوة متلازمان فيكون
فاسدة للتلازم لانا نقول انه يجوز اختلاف المتلازمين فى الحكم اذا كان هناك
مندوحة ان قلت ان النواهى الواردة فى باب المركبات محمولة على الارشاد الى
بيان الفساد فالنهى عن ترك التقية ظاهر فى انه مانع عن الصلوة قلت نعم
النهى ظاهر فى ذلك لو لم يقم دليل على خلافه وهنا نعلم ان التقية واجبة
مستقلة فى الاعمال فيكون ترك التقية حراما مستقلا الثالث ان ايقاع
النفس فى الضرر حرام بحكم العقل والاجماع فيحرم سببه ايضا علميا او ظنيا
فلو علمنا او ظننا بان السفر موجب للضرر فيحرم ولا بد له من تمام الصلوة
فح نقول ان الصلوة بدون التكتف سبب للضرر ولو ظنا فتكون منهيا
عنها لان سبب الحرام حرام والنهى يقتضى الفساد لكونها منهيا عنها لوصفها
الخارج فتم وقد يفصل فى المقام ويقال ان نفس ترك التقية فى شرط العمل
او جزئه او مانعه لا يوجب بنفسه الا استحقاق الذم على تركها فان لزم
من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان العمل بطل والا فلا فمن مواضع البطلان
السجود على التربة الحسينية عليه السلام مع اقتضاء التقية تركه فان السجود
يقع منهيا عنه فيفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكتف
فى الصلوة فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية
لا يوجب كونه معتبرا فى الصلوة لتبطل تركه وتوهم ان الشارع امر بالعمل على وجه
التقية مدفوع بان تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه
مقيدا بذلك الوجه بل من حيث نفس العمل الخارجى الذى هو قيد اعتبارى
للعمل لا قيد شرعى وبيان ذلك ان المامور به ليس هو الوضوء المشتمل على
غسل الرجلين بل نفس غسل الرجلين الواقع فى الوضوء وتقييد الوضوء
باشتماله على غسل الرجلين مما لم يعتبره الشارع فى مقام الامر فهو نظير تحريم
الصلوة المشتمل على محرم خارجى لا دخل له بالصلوة لا يقال اذا كان ايجاب

التقیة للتقیة لا یجعله معتبراً فی العبادة حال التقیة لزم الحکم بصحة وضوء
من ترک المسح علی الخفین لان المفروض ان الامر بمسح الخفین للتقیة لا یجعله
جزء فترکه لا یقدح فی صحة الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف فی بطلان
الوضوء لانا نقول لیس الحکم بالبطلان من جهة ترک ما یوجبه التقیة بل
لان المسح علی الخفین یتضمن لاصل المسح الواجب فی الوضوء مع الغاء قید
مماسة الماسح للممسوح کما فی المسح علی الجبیرة الکائنة فی موضع الغسل
او المسح وکما فی المسح علی الخفین لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقیة
انما اوجب الغاء قید المباشرة واما فی صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعا لا
من حیث التقیة فالاخلال بها یوجب بطلان الوضوء جزما ومما یرشدک الی الاخلال
المسح الی ما ذکرنا من الصورة وقید المباشرة قوله علیه السلم لعبد الاعلی مولی آل سام
لما سئله عن کیفیة مسح من جعل علی اصبعه مرارة ان هذا وشبهه یعرف من
کتاب الله وهو قوله تعالی ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج ثم قال امسح علیه فان
معرفة وجوب المسح علی المرارة الحائلة بین الماسح والممسوح من انه نفی الحرج لا یستقیم
الا بان یکون المسح الواجب فی الوضوء ینحل الی صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما
سقط قید المباشرة لنفی الحرج تعین المسح من دون مباشرة والمسح علی الحائل وکذا فیما
نحن فیه سقط قید المباشرة حقیقة ولا یسقط صورة المسح عن الوجوب وکذا الکلام فی
غسل الرجلین للتقیة فان التقیة انما اوجب الخصوصیة المایزة بین الغسل والمسح واما
ایصال الرطوبة الی الممسوح فهو واجب لا من حیث التقیة فاذا اخل به المکلف فقد ترک جزء
من الوضوء لبطلان الوضوء من حیث ترک ما وجب لا لاجل التقیة لا ترک ما وجب للتقیة ثم انه قد
صرح بعض الافاضل بانه لو ترک الاوصاف کان ترک التکتف فی الصلوة فلا یفسد صلوته
بخلاف ما لو ترک غسل الرجلین مثلا بان لا یغسلهما فانه یفسد صلوته وربما یتوهم التناقض
حج الا انه لا منافاة نظرا الی انه فی صورة ترک الوصف قد اتی بالتکلیف الواقعی الاختیاری
وفی نحو ترک الشرط والجزء لم یات بالتکلیف الاختیاری ولا الاضطراری

هذا غایة ما قصدنا بیانه واوردنا فی سلک التحریر تبیانه مع تفاقم الاحزان والمحن
وتکاثر الافزاع والفتن وتوزع البال وتشتت الاحوال وتواتر حوادث اورثت الضجع
ملالا والخاطر الکلیل کلالا لکن ظهرت قدرته لقد جلت عظمته قد وقت للفراغ
الایام ووفق للفوز بهذا المرام والحمد لله باطنا وظاهرا واولا واخرا وانا الحقیر
المذنب الجانی محمد بن علی بن ابی الحسن الحسینی الحایری مولدا والغروی مسکنا
التبریزی ابا الشهیر بالخسروشاهی محتدا وفقنی الله للعمل فی یومی لغدی قبل ان یخرج الامر
من یدی وقد وقع الفراغ من تالیف هذا المختصر الذی عنیت بجمعه وتهذیبه وتالیفه
وترصیفه ولم آل الجهد فی تلخیصه وتحسینه وتخلیصه عن رسالة التعادل والتراجیح
الغرویة فی علاج تعارض الاحکام الشرعیة المسمی بمشکوة المصابیح فی التعادل و
التراجیح فی اواسط العشر الاول من الشهر الحادی عشر من السنة التاسعة ١٢٦٩ من
العشر السابعة من المائة الثالثة من الالف الثانی من الهجرة النبویة علیه و
آله الف الف سلام وثناء وتحیة فی مشهد ابی الحسن لقرة عینی احمد وابی الحسن و
ذلک بعد ان تممت من العمر الثلثین ودخلت فی عشر الاربعین وقد ادی المعاصی
فی البلاد والبرایا بانه مبدء عراک المنایا وظهر فی الاطراف نار الغضب والبلایا
ولبس التوکل والفرار الی الاعلی واهب العطایا فاسئله ان یحفظنی ویمن علی بالعمر المدید
السعید والعیش الرغید ویرزقنی اسباب السعادات ویختم اعمالی بالصالحات
ویوفقنی للمراجعة الی مباحثها واخراج غثها عن سمینها وتالیف الفقه مع التتبع
فی الاخبار النبویة والاثار المحمدیة والبحث عن معانیها واستقصاء النظر فیها بمجد
العلم المستفیض والذی الفضل الطویل العریض ثم ان المرحوم من اعز الناس علی
واکرمهم الی اعنی جناب الوالد الماجد والعالم الفاضل الزاهد جامع المعقول
والمنقول حاوی الفروع والاصول مسئل مسائل الحلال والحرام ممهد قواعد الشرایع
والاحکام معلم معالم اصول الحقایق مفسر مقاصد رموز الدقایق زبدة
العلماء والمحققین وعمدة الفقهاء والمدققین السید المعظم الیه الاعظم والصاحب

ای فی سادس شهر ربیع الاول [illegible] وثمانین و [illegible] سنه [illegible] والسنه [illegible]

العلى الاكرم اعانه الله تعالى على طاعته ووفقه لفعل الخير وملازمته و
اسعده فى الدارين وحباه بكل ما تقر به العين ووقاه كل محذور ورفع عنه الشرور
وكساه ثوب السرور فى جميع المطالب والامور وامده بالسعادات الابدية وايده
بالعنايات الازلية ومن علىّ وعلى المسلمين بطول بقائه ونور حشا الاسلام
بشعشعة شمس جماله ان يصلح ما يجد فيها من الخلل والنقصان والخطاء و
النسيان وان يذكرنى بالدعاء فى خلواته وعقيب كل صلواته فان دعائه فى حقى
مستجاب انشاء الله تعالى والسلام عليه وعلى من حضر لديه ورحمة الله وبركاته
ومغفرته ورضوانه وقد تشرف بتمنيقه وتحريره انامل
العبد الجانى خادم العلماء الربانى ابن محمد على محمد [illegible]

هذه صورة ما كتبه المؤلف المحمود المعروف بين اصحابه بابن داود
بسم الله تعالى تبارك الذى شرف الانسان بالجنان واللسان فالجنان قابل
حافظ واللسان قائل لافظ ذاك ينشئ وهذا يحرر ذاك يفنى وهذا يبرز
فهنيئاً لك يا صاح ما اجتنيت فقد انتهيت لى ما اشتهيت وبلغت ما تمنيت
وغلبت ما طلبت ونلت ما قصدت وملكت ما حصدت واستحققت الالقاب الرضية
والالقاب الغليظه وماذاك الا العيش فى كنه وطيب تركته فرزقت الدر لشريك
الاجاج المر والحلاوة الموعودة لتجرع المرارة فى ايام معدودة ولقد تمم كتاب الاصول
الاحكام كالعمود للخيام وقد استحسنه احاسن القوم مادحة اياكم فى كل ليلة
ويوم استغنيت فيه بنخبة العقل عن نقل النقل وشغلك درر الدراية
عن رواية الرواية فنعم ما قلنا فيه بعدما اطلعنا على جواهره لفتح
ابوابها فلقد صغت مفتاحا لاهل الادب او ورثت مصباحا [illegible] اياهم
بلا تعب ويوضح الصعب والاغلاق ايضا خذ المورخ مهذب الاشك دربانه [illegible] الحق فا

هذه صورة ما كتبه جناب الشيخ مهدى بن الشيخ على بن الشيخ جعفر قدس سرهم بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله خير ما يبتدء به الكلام ويختم والصلوة والسلام على سيدنا محمد المصطفى
والدوسلم ولقد سرحت بكر الفكر فى هذا التحقيق الانيق واطلقت فى مسرح
هذا التدقيق الرشيق الذى سمحت به فكرة جامع المعقول والمنقول ومستنبط
الفروع من الاصول قطب دائرة الاجتهاد والكمال ومنبع الفضل والافضال من
اليه انتهى فضل علماء زمانه ومنه انبعث تحقيقات فضلاء اوانه المرتضع من ثدى التحقيق
والمترّبى فى حجر التدقيق فوجدته بحمد الله تعالى جامعا لمحاسن التحقيقات الانيقة
والتدقيقات الرشيقة منبئا من طول باع مؤلفه وقوة ملكة مصنفه فى تطبيق
الفروع على الاصول وتوفيق الدليل مع المدلول فلعمرى ما منتقى الجمان المنضود على نحور
الخود ولا رياض المباسم ترفرف فى ثغور الغانيات الرود ولا بدور الخدود تستتر بحجب من
ليال الطرر والجعود ولا حديث النسيم المرفوع عن ذيل الصبا المجرور على حدائق الورود بالطف
هذا المؤلف ولا باعذب من هذا المصنف الذى فاق مصنفه به الاوائل والاواخر فى الباطن والظاهر
حتى جفت المحابر وضاقت الدفاتر عن نشر بالوفق شمائله وملت الاقلام وكلت الافهام عن حصر
معروف فضائله ولا بدع وهو عين فى عصره وتاج على راس اهل مصره وخارج بمحاسنه وفضائله
عن العد الى ما لا يدرك سبب الاجتهاد فقد الف فى العلوم وابدع وعلى جميع اقرانه قد سمى وارتفع و
قد اودع فى هذا الكتاب ما عنه عجزت اولوا الالباب وهو الحرى بان يرسم بالتبر لا بالمداد والحبر و
ان يكتب بالنور على وجنات الحور ولقد احسن الشيخ صالح حيث قال فى تاريخه

ازهرت بالهنا رياض العلوم باسما باللؤلؤ المنظوم عاقدات لكل طالب علم
تاج حسن مكللا بالنجوم حق للعالمين لو انصفوها كرعوا فى رحيقها المختوم
واستقاموا على الطريقة لما هجوا فى صراطها المستقيم فهى الدرة اليتيمة قدار
رب لعمرى بكل در يتيم وهى جبر لكل قلب كسير وشفاء لكل صب سقيم
وهى حقا ان لم تكن اى معصو م فاى لنجبة المعصو نعمت فى رياضها الناس لما
ازهرت بالهنا رياض النعيم
١٢٦٩ ٤ ٣ ٦ ٩

هذه رسالة البديعية في تبعض الصفقة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى هدانا الى معالم الاسلام بتمهيد قواعد فصول الاحكام وارشدنا الى مناهج غاية المرام بتهذيب اشارات قوانين خير الانام وشرح صدورنا بلمعة من ضوابط اولى الافهام ونور قلوبنا من لوامع معارج الاحكام والصلوة والسلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام واظهار مناهج الحلال والحرام واله مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام وزبدة اصحابه البررة الكرام اما بعد فيقول المقيد فى سجن الوطن المستصحب للعنا والمحن المفتقر الى ربه الغنى محمد بن على بن ابى الحسن الحسينى التبريزى انه قد ذكر شفاها بعض الاجلة من فضلاء علمائنا المعاصرين بل من اساتيدنا ومشايخنا المجتهدين المحققين ادام الله بقاه وحرس البارى مجده وعلاه وقال دام ظله انه لو باع شخص لشخص عينا وقبض الثمن واقبضها اياه فقبض المشترى وتصرف فيها صح البيع ولزم فلو فرض انه ظهر وثبت بعد القبض والتصرف كون بعضها مستحقا للغير ثبت الخيار للمشترى مطلقا لتبعض الصفقة وان حدث بعد القبض والتصرف فى تلك العين عيب انتهى حاصل كلامه وخلاصة مرامه اقول ان الذى يخالج بالبال ان ثبوت الخيار فى المقام فى غاية الصعوبة والاشكال ومقتضى الادلة والاصول والقواعد ينادى بخلاف ذلك والاقوى عندى بل المختار ان التحقيق عدم ثبوته مطلقا وتفصيل الكلام وتوضيح المرام واثبات المطلوب فى هذا المقام ان فتوى علمائنا الابرار وفقهائنا الاخيار فى خيار العيب بلا اشكال وريب انه يسقط الرد كما لو كان

العبد

٣

العبد كاتبا او صانعا فنسيه عند المشترى لم يكن له الرد بالعيب السابق لتجدد العيب حدوثه عنده فان قلت ان هذا انما يصح اذا لم يظهر كون بعض العين المعلومة مستحقا للغير فلو فرض ظهوره ثبت الخيار للمشترى لتبعض الصفقة كما هو المصرح به فى كلام جل الاصحاب ولم نقل كلهم وكاد ان يكون اجماعا بل انما هو منقول عن بعض الاجلة قلت ان هذا انما يصح ويسلم اذا لم يحدث فى العين المعلومة عيب المفروض فى المقام حدوثه وحدث العيب بعد القبض مضمون على المشترى سواء كان حدوثه من طرفه ام لا مسقط للرد والفسخ فمن جهة ان العين قد خرجت بعضها مستحقا للغير لا بد من ثبوت الخيار للمشترى لتبعض الصفقة ومن جهة حدوث العيب فى العين المعلومة بعد قبضه وتصرفه فيسقط خياره لعدم قدرة المشترى الى رد العين المعلومة سليمة عن العيب الرتب الى البايع وبالجملة فكما ان تبعض الصفقة يوجب الخيار كذلك عدم سلامة المبيع يمنع من الخيار وهذا ليس الا نظير ما لو اشترى صفقة متعددة وقبض وظهر فيها عيب وتلف احدها او اشترى اثنان صفقة وقبضا وظهر فيها عيب فامتنع احدهما من الرد فان الاخر يمنع منه وله الارش فقط لتبعض الصفقة بحدوث العيب وبالجملة لو تلف بعض المبيع فى زمن الخيار بعد القبض كما لو اشترى عبدين فمات احدهما فى يده سقط الخيار وكان له الارش فى عيبهما معا وليس له رد الباقى لان التبعيض عيب فكما ان التبعيض هنا عيب يمنع من رد الباقى فيسقط الخيار ويثبت الارش فى عيبهما معا فكذلك فيما نحن فيه حدوث العيب يمنع من رد العين فيسقط الخيار ويثبت رد بعض الثمن الى المشترى وهو المط والحاصل ان ثبوت الخيار فيما نحن فيه من جانب المشترى لتبعض الصفقة عليه معارض لسقوط الخيار عن المشترى لتبعض الصفقة بحدوث العيب على البايع اذ ليس المراد من تبعض الصفقة الا ان يرد المبيع

اوالثمن

او الثمن وهو لبس على حالته الاصلية وليس هنا الا كك وح فبعد التعارض اى تعارض ثبوت الخيار للمشترى لتبعض الصفقة عليه وعدم ثبوته للمشترى بحدوث العيب بتبعضها على البايع لا بدّ امّا من القول بالتخيير ولا يمكن القول به كما هو واضح غاية الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان او القول بالتساقط كما هو الممكن والصواب الرجوع الى الاصول والقواعد وليس الاصل والقاعدة فى العقود الا الصحة واللزوم فيصح البيع ويلزم ويثبت قيمة الشقص الخارج مستحقا للغير دون الخيار وهو المط نعم لو رضى البايع على الفسخ جاز للمشترى ح الفسخ وردّ العين لكن لا بدّ له مع ردّ العين ردّ الارش ايضا فانّ للبايع ان يطلب من المشترى الارش مط لحصول العيب فى المبيع بعد القبض والتصرف فان كان النقص من قبل المشترى فلا اشكال فى انه لا بدّ ان يكون الرد مع الارش ح وان كان من قبل الله تعا فالاقوى فى النظر وفاقا لبعض اهل النظر كشيخنا الشهيد الثانى فى ضة انّ ايضا كك وبالجملة ان ما نحن فيه ليس الا نظير ثبوت الخيار للمشترى بظهور العيب السابق مع حدوث التدليس وعدم براءة البايع وسقوط الرد بالتصرف دون الارش كما روى عن احدهما عليهما السّلم فى الرجل يشترى الثوب والمتاع فيجد فيه عيبا فقال ان كان الشيء قائما بعينه ردّه على صاحبه واخذ الثمن وان كان الثوب قد قطع او خيط او صبغ يرجع بنقصان العيب وكذا ان لم يكن الشيء قائما بعينه ليسقط الخيار ويرجع المشترى للبايع بنقصان العيب فكك فيما نحن فيه اذا حدث فى العين عيب او لم يكن العين قائما بعينها حتى يردها ويأخذ الثمن ليسقط الخيار للمشترى ويثبت قيمة الشقص وهو المط فان قيل ان ما نحن فيه من قبيل المزيل والمزال والمزيل مقدم على المزال كما فى باب الاستصحاب فانه ليس الا نظير ما لو لاقى على الماء القليل الراكد النجاسة فيتنجس ثم صبّ عليه فى دفعة واحدة ماء كثير غايته وشك فى بلوغ الملاقى بالكسر مقدار الكر حتى يطهره ويحكم بطهارة الماء كله ام لا ثم لاقى ذلك الملاقى بالفتح ثوب طاهر متيقن الطهارة وشك فى تعارض

الاصلان اى استصحاب نجاسة الماء مع استصحاب طهارة الثوب فى مزيل له فلا بدّ من الحكم بنجاسة الثوب فكك فيما نحن فيه الدليل الدال على ثبوت الخيار للمشترى لتبعض الصفقة وارد على الدليل الدال على عدم ثبوت الخيار له بحدوث العيب ومزيل له فلا بدّ من الحكم بثبوت الخيار للمشترى قلنا انّ مسئلة المزيل والمزال فى باب الاستصحاب من المسائل الخلافية وثبوت الاجماع فيها عند علماء الاصول غير معلوم سلّمنا لكن حجية الاجماع فى مسائل الاصول ايضا غير معلوم بل لعل عدمها من المعلومات الواضحة كما حقق فى محله فالقول بصحة الحكم بنجاسة الثوب هناك فى غاية الاشكال فان الادلة الفقاهتية ليست الا كالادلة الاجتهادية فكما انّ الادلة الاجتهادية قد تتعاضد وقد تتعارض وقد تتساقط ويرجع الى الاصول والقواعد كما حققنا فيما نحن فيه فكذا الادلة الفقاهتية قد تتعاضد وقد تتعارض وهذا من جملة تلك الموارد التى وقع التعارض بينها فلا بدّ من التساقط والرجوع الى الاصل الاولى وهو الطهارة فلا بدّ من الحكم بطهارة الثوب دون النجاسة فيه هذا مضافا الى انه لو سلّمنا فى باب الاستصحاب انّ المزيل مقدم على المزال لا يجدى فى المقام نفعا الا ان تكون الاول مزيلا للثانى فى المقام ليس باولى من العكس فان تمسكت باب الاستصحاب فى اثبات الحكم الاول قلنا بانه مزيل للثانى وسيجىء الاشارة الى انّ هذا لا يجوز اصلا لتغير الموضوع اى موضوع الاستصحاب فى المقام جدّا فتأمّل فان قلت انّ الحكم بثبوت الخيار للمشترى للتبعض انّما ورد من الشرع عليه وفى كلام الفقهاء على سبيل الاطلاق والعموم ومقتضى لزوم العمل بالاطلاق والعموم الحكم بثبوت الخيار للمشترى قلت انّ هذا الكلام وجيه مبنى غاية الوجاهة والمتانة الا انه مقلوب عليك لان الحكم بسقوط الرد والعيب وعدم ثبوت الخيار انّما ورد من الشارع عليه وفى كلام الفقهاء على سبيل الاطلاق والعموم ومقتضى لزوم العمل بالاطلاق والعموم سقوط الرد وعدم ثبوت الخيار مط بمجرد حدوث العيب ولو تبعّضت الصفقة فيثبت المط وهو عدم ثبوت الخيار للمشترى والحاصل انّ الذى يدعوك الى العمل بالاول هو بعينه يدعونا الى العمل بالثانى فح يقع التعارض فلا بدّ من القول بالتساقط والرجوع الى الاصول والقواعد وليس مقتضاها فى العقود الا الصحة واللزوم وهو المط ولا بدّ هنا من بيان امر وهو ان العيب الحادث فى المبيع شامل على الخروج عن المجرى الطبيعى

وجه التان هذا اى الحكم بطهارة الثوب مناف لما اخترناه فى المشكوة فراجعه منه

عه
وجه التامل انه لا يخفى ان موضوع هنا ليس الا العقد المستصحب المعلوم هنا الخيار الثابت فى هذا العقد ومن المعلوم عدم تغير الموضوع هنا وليس المراد من الموضوع المبيع حتى يتوهم انه بحدوث العيب قد تغير ويشهد لما ذكرنا حكمهم ببقاء الخيار عند تغير صفة المبيع بالصبغ ونحوه على الظاهر انتهى المصنف

كزيادة او نقصان موجب لنقص المالية كما لو طرء على الجارية ان لا ينبت على ركبها شعر فعن السيّاري عن ابن ابي ليلى انّه قدم اليه رجل خصما له فقال انّ هذا باعني هذه الجارية فلم اجد على ركبها حين كشفتها شعرا وزعمت انّه لم يكن لها قطّ فقال له ابن ابي ليلى انّ الناس ليحتالون لهذا بالحيل حتّى يذهبوا به فما الذي كرهت فقال ايّها القاضي ان كان عيبا فاقض لي به فقال حتّى اخرج اليك فانّي اجد اذى في بطني ثمّ خرج ودخل من باب اخر فاتى محمد بن مسلم الثقفي فقال اي شيء تروون عن ابي جعفر الباقر في المرأة لا يكون على ركبها شعر ايكون ذلك عيبا فقال له محمد بن مسلم امّا هذا نصّا فلم اعرفه ولكن قد حدّثني ابو جعفر عن ابائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال كلّما كان في اصل الخلقة فزاد او نقص فهو عيب فقال ابن ابي ليلى حسبك ثمّ رجع الى القوم فقضى لهم بالعيب فعلى ما نقلنا كما ان نسيان العبد الكتابة او الصنعة عند المشتري عيب يمنعه من الردّ بالعيب السابق لو تجدّد العيب عنده فكذا ان حدثت عدم انبات الشعر على ركب الامة وخروجها عن المجرى الطبيعي عند المشتري عيب لانّ انبات الشعر في ركبها كان في اصل الخلقة فزواله ونقصه عيب فيمنعه من الردّ بالعيب السابق لو تجدّد العيب عنده فصحّ البيع ويلزم وهو المطلوب فان قيل انّ الدليل قد ورد من الشرع على انّه يثبت الخيار للمشتري بتبعّض الصفقة على سبيل الاطلاق فالحكم بثبوت الخيار له قطعي لولا وجود الرافع وصلاحيته للرافعية وانّما الشكّ في انّ الرافع اي حدوث العيب بعد القبض والتصرّف هل هو يصلح للرافعية ام لا والاصل عدم كون الرافع صالحا للرافعية في ثبوته تعبّدا اخرى انّ المقتضي لثبوت الخيار موجود وهو ظهور بعض العين المعلومة مستحقّا للغير والمانع هو حدوث العيب فيها بعد القبض والتصرّف وان كان ايضا موجودا لكنّا نشكّ في كون المانع صالحا للمانعية ام لا والاصل عدم كونه مانعا فاذا اصاب ثبوته وصلاحيته للمانعية لمخالفا للاصل لانّ الاصل عدم كون المانع مانعا شرعيا في الحقيقة فيثبت المطلوب وهو ثبوت الخيار للمشتري قلنا انّ الدليل على عدم ثبوت الخيار للمشتري على سبيل الاطلاق بحدوث العيب بعد القبض والتصرّف ايضا قد ورد من الشرع والحكم بعدم ثبوت الخيار للمشتري لولا وجود الرافع وصلاحيته للرافعية ايضا قطعي وانّما الشكّ في انّ الرافع اي تبعّض العين المعلومة بظهور مستحقّا للغير هل هو يصلح للرافعية ام لا والاصل عدم كون الرافع صالحا للرافعية وتعبّدا او نقول انّ المقتضي لثبوت

كما يدلّ عليه قوله عليه السلام على ما روي عنه في الرجل المشتري لو وجد في الثوب عيبا ان كان الشيء قائما بعينه ردّه الى صاحبه واخذ الثمن وان كان الثوب قد قطع او خيط او صبغ يرجع بنقصان العيب فانّه عليه السلام حكم على سبيل الاطلاق على انّه لو لم يكن الشيء قائما بعينه لم يجز للمشتري الردّ بل يرجع بنقص العيب منه دام ظلّه

عدم الردّ والخيار للمشتري بحدوث العيب فيها بعد القبض والتصرّف ايضا موجود لكنّا نشكّ في كون المانع صالحا للمانعية ام لا فانّ الاصل عدم كونه مانعا شرعيا فاذا اصاب ثبوته وصلاحيته للمانعية مخالفا للاصل لانّ الاصل عدم كون المانع مانعا شرعيا في الحقيقة فيثبت المطلوب وهو عدم ثبوت الردّ والخيار للمشتري فيصلح البيع ويلزم وهو المط بقي في المقام شيء لا بدّ من بيانه وهو انّه لو باع شيئا ثمّ وقف المشتري على عيب لم يتصرّف كان له الردّ او الارش فان اختار الردّ فلا يخلو امّا ان يكون العين قائمة بحالها فيردّها او ينقص وقد ينقص عند المشتري وسيجيء حكمها او يزيد فلا يخلو امّا ان يكون هذه الزيادة متّصلة كسمن الجارية وتعلّم العبد الصنعة او القران وكبر الشجر فهذه الزيادة تابعة لردّ الاصل ولا شيء على البائع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهر الامة او اجرة الدابّة اذا ركبت من غير انّ المشتري فهذه الزيادة لا تتبع الردّ بالعين بل تسلم للمشتري ويردّ الاصل دون هذه الزيادة لانّ هذه حصلت في ملك المشتري ولو فرض كون المبيع جارية فحبلت وولدت في يد المشتري فان نقصت بالولادة سقط الردّ بالعيب القديم وكان له الارش وان لم تنقص فالاولى في النظر وفاقا لبعض اهل النظر كالعلّامة في التذكرة جواز ردّها وحدها من دون الولد وكذا حكم الدابّة لو حملت عند المشتري وولدت فان نقصت بالولادة فلا ردّ ويتعيّن الارش وان لم تنقص ردّها دون ولدها لانّه للمشتري فكما انّ حدوث النقص بالولادة هنا مسقط للردّ بالعيب القديم فيتعيّن الارش فكذلك فيما نحن فيه حدوث النقص بحدوث العيب بيد المشتري مسقط للردّ لتبعّض الصفقة فيصحّ البيع ويلزم ويتعيّن الثمن وهو المط فان قلنا انّ ثبوت الخيار للمشتري لتبعّض الصفقة كان متيقّنا باصل الشرع لورود هذا الحكم على سبيل الاطلاق عن الائمّة الاطهار عليهم السلام كما هو المستفاد من كلام علمائنا الابرار وعدم ثبوت الردّ والخيار للمشتري بحدوث العيب بعد القبض والتصرّف وان كان ايضا ثابتا باصل الشرع لورود هذا الحكم ايضا في الاخبار وفتوى علمائنا الاخيار لكنّا نشكّ في انّ هذا الحكم اي عدم ثبوت الخيار بحدوث العيب هل هو ناقض في المقام لذلك الحكم اي ثبوت الخيار للمشتري للتبعّض ام لا ومقتضى الاستصحاب

وجه التامّل انّ هذا مبنيّ على انّ الفسخ يرفع العقد من حين وقوعه لا من اصله لانّ العقد لا يعطف حكمه على ما مضى فكذا الفسخ منه سلّمه

وقول الباقر عليه في صحيحة زرارة بعد سؤاله عن ايجاب الخفقة والخفقتان على الرجل الوضوء
لا ينقض اليقين بالشك ابدا وانما ينقضه بيقين اخر وغير ذلك من الاخبار المروية
عنهم بقا ثبوت الخيار له حتى يثبت خلافه فينقض بيقين اخر قلنا ان عدم ثبوت الرد
والخيار للمشتري لحدوث العيب بعد القبض والتصرف ايض كان متيقنا باصل الشرع لورود
هذا الحكم على سبيل الاطلاق عن الائمة الاطهار وفتوى علمائنا الاخيار وثبوت الخيار
للمشتري للتبعض وان كان ايض ثابتا باصل الشرع لورود هذا الحكم ايض في فتاوى علمائنا
الابرار لكنا نشك في ان هذا الحكم اي ثبوت الخيار له للتبعض هل هو ناقض في المقام
لذلك الحكم اي عدم ثبوت الرد والخيار للمشتري لحدوث العيب بعد القبض والتصرف ام لا
ومقتضى الاستصحاب والصحيحة المزبورة وغيرها من الاخبار المتظافرة بل المتواترة الواردة
على مضمونها عنهم عليهم بقاء عدم ثبوت الرد والخيار له حتى يثبت خلافه فينقض بيقين
اخر فح لا بد من القول بالتساقط والرجوع الى الاصول والقواعد فان قيل ان هذا
الحكم اي ثبوت الخيار للمشتري للتبعض انما هو ثابت من حين العقد فاذا استصحبنا
لا يجوز اجراء الاستصحاب في ذلك الحكم اي في عدم ثبوت الرد والخيار للمشتري لحدوث
العيب بعد القبض والتصرف لان ثبوت الحكم الاول وبقائه مستلزم لرفع الحكم الثاني و
عدم بقائه فلا يجوز استصحابه قلنا ان لهذا الكلام وان كان وجها وجيها في الجملة
الا انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع والحال ان الموضوع في الحال الاول قد تغير
لانه اي ثبوت الخيار له في حين العقد انما كان ثابتا على العين الصحيحة لا المعيبة والفرض
انها معيبة لحدوث العيب فح لا يجوز استصحاب ثبوت الخيار له في العين المعيبة فاذا لم يجز
استصحاب ثبوت الحكم الاول لانه كان ثابتا على موضوع بوصف انه صحيح فكيف يستصحب
على الموضوع بوصف انه معيب فح ثبوت الحكم الاول لا يستلزم لرفع الحكم الثاني لعدم امكان
بقائه واستصحابه حتى يرفعه فان قلت فعلى ما ذكرت لا بد من القول باستصحاب الحكم الثاني
لعدم تغير الموضوع فيه كالاول فان المستصحب بعينه هو الحكم الثاني اعني عدم ثبوت الرد والخيار
له لحدوث العيب بعد القبض والتصرف اذا تغير الموضوع في الاول ولم يتغير في الثاني فيصح ح

اي ثبوت الخيار للمشتري للتبعض
منه مد ظله العالي

منه
اي ثبوت عدم الرد والخيار
للمشتري لحدوث العيب بعد
القبض والتصرف منه دام ظله

استصحاب الحكم الثاني دون الحكم الاول فلا بد من الحكم بعدم ثبوت الرد والخيار له فلا يصح
ح ما ذكرت من الحكم بتساقط الدليلين والرجوع الى الاصول والقواعد بل لا بد ان نقول
باستصحاب الحكم الثاني ونحكم به لا بالتساقط والرجوع الى الاصول والقواعد قلنا ان
شمول اطلاق الدليل وعمومهما على مورد التعارض وكونه مرادا من الحكم الاول او بالعكس
بعد غير معلوم توضيحه ان كون مراد الشارع عليه السلام والفقهاء من الحكم بثبوت الخيار للمشتري لتبعض
الصفقة ثبوته مط حتى في صورة حدوث العيب بعد القبض والتصرف والحكم بعدم ثبوت
الرد والخيار له انما هو مختص بصورة عدم ظهور بعض العين المعلومة مستحقا للغير وبالعكس
بمعنى ان كون مرادهم من الحكم بعدم ثبوت الرد والخيار لحدوث العيب بعد القبض والتصرف ثبوته مط
حتى في صورة ظهور بعض العين المعلومة مستحقا للغير والحكم بثبوت الخيار للمشتري انما هو
مختص بصورة عدم حدوث العيب في المبيع بعد القبض والتصرف بعد غير معلوم فاذا لم يعلم
ان مورد التعارض هل هو مراد من الحكم الاول او من الحكم الثاني فيقع التعارض فلا بد
من القول بالتساقط والرجوع الى الاصول والقواعد ح لا يجوز استصحاب الحكم الاول و
لا الثاني اذ لا مجرى للاستصحاب اصلا فلا يجوز ان نحكم باستصحاب الحكم الثاني ولا نقول بالترجيح
والرجوع الى الاصول والقواعد فان قيل ان ورود الادلة المثبتة للخيار للمشتري لتبعض
الصفقة على سبيل الاطلاق والعموم عنهم عليهم السلام قطعي ومقتضى الاصل اصالة ارادة الاطلاق
والعموم فان الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى ان الاصل في الاستعمال ارادة المعنى الحقيقي
اذا لم يعلم المراد من ذلك الاستعمال ما لم يرد دليل على خلاف ذلك ثبوت الخيار له مط ولو
حدث بعد القبض والتصرف في المبيع عيب توضيحه انا اذا لم نعلم بان الشارع عليه السلام هل اراد من
الاطلاق او العموم المعنى الحقيقي حتى يشمل صورة حدوث العيب بعد القبض والتصرف ايض ويثبت
الخيار له في هذه الصورة ايض ام لا بل انما اراد من الاطلاق والعموم المعنى المجازي حتى لا
يشمل هذه الصورة ومقتضى كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ارادة المعنى الاول دون الثاني
فيثبت الخيار له مط قلنا ان ورود سقوط الرد والخيار له على سبيل الاطلاق والعموم
عنهم عليهم السلام ايض قطعي ومقتضى الاصل المزبور سقوط الرد والخيار له مط ولو ظهر كون

واعلم ان من جملة العيوب في الضياع
اللذكورة ما شرناه المجبوب فانه عيب يثبت
به الرد مع جهل المشتري لا مع علمه
لانه يقلل الرغبات وينقص المالية
وكذا لو كانت الارض والبستان
مثقلة الخراج فانه عيب وان كان الخراج
ظلما او كان اخذه غير محق لانه ينقص
المالية وتتفاوت القيم والرغبات و
المراد بثقل الخراج ان يكون فوق العادة
في امثالها فكما انه بوجودهما قبل
القبض يثبت الخيار والرد فكذا
بحدوثهما بعد القبض والتصرف
يسقط الخيار والرد مط منه عفي

بعض العين المعلومة مستحقا للغير توضيحه انا اذا لم نعلم بان الشارع هل اراد من الاطلاق
او العموم المعنى الحقيقي حتى يشمل صورة ظهور بعض العين المعلومة مستحقا للغير ايضا فيسقط
الرد والخيار عنه في هذه الصورة ومقتضى كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ارادة المعنى
المعنى الاول دون الثاني فيسقط الخيار عنه مط فيقع التعارض بين الاصلين المزبورين
فلا بد من التساقط والرجوع الى الاصول والقواعد هو المط فان قلت لا يجوز لك
التمسك في الحكم الثاني بالاصل المزبور لان التمسك بان الاصل في الاستعمال الحقيقة
معارض بقول الاصوليين في مقابل ذلك ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلنا انا
نقلب الكلام عليك ونقول لا يجوز لك التمسك في الحكم الاول بالاصل المزبور فان التمسك
بان الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض بقولهم في مقابل ذلك ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز فان قيل انا نرى ان الاصوليين كثيرا ما يتمسكون بكلا الاصلين مع انهما
متعارضان جدا فربما يتوهم التناقض بين كلماتهم حيث يدعون تارة ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة واخرى ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فكيف المناص والجواب في دفع
هذا الاشكال والتناقض الوارد على القوم ولعل القول ببطلان احدهما لا يخ عن وجه
قلنا وان لم يكن هذا المختصر موردا لبيانه وانما المتكفل لبيانه كتابنا الكبير
المسمى بمشكوة المصابيح الا انه لا باس لبيانه وذكره هنا ايض فنقول ان الجواب عنه بوجهين
الاول ان مجرى الاول انما هو في متحد المعنى والمراد من الاتحاد وحدة المعنى المشكوك فيه
سواء وجد المعاني الكثيرة التي علم مجازيتها ام لا فلو كان للفظ معنى ومعان علم ان استعماله فيها
مجاز وشك في الواحد منها انه حقيقة او مجاز فيكون من اقسام متحد المعنى فيندرج تحت
قاعدة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرى الثاني انما هو في تعيين المراد ان كان
فيما نحن فيه بعد تشخيص صنفي الحقيقة والمجاز فاذا علم الموضوع له وشك في المراد فبالاصل
يحكم على الحقيقة ومجرى الثاني في تشخيص الاوضاع مع العلم بالمراد فاذا علم وتعدد
المعاني وشك في الموضوع له فيقع الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا تناقض اصلا و
كيف كان فاصالة الحقيقة من الاصول الاجماعية فالعمدة في مداركها الاجماع فلا اشكال

في متعدد المعنى فلا تناقض ح الثاني ان مجرى الاول انما هو صح

في اعتبارها

في اعتبارها وانما الخلاف في ان حجية هذا الاصل واعتبارها هل هو من باب الظن
الشخصي او النوعي المطلق او المقيد او من باب التعبد اما مط او مقيدا بما اذا لم يكن الظن
خلافها وجوه خمسة فان شئت توضيحها فراجع لكتابنا المذكور فان قلت ان المطلقات و
العمومات كثيرا ما يقيد ويخصص بحيث صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص فنقيد اطلاق
سقوط الخيار للمشتري بحدوث العيب ونخصصه لشمول اطلاق ثبوت الخيار للتبعض للمورد
التعارض فيثبت الخيار له مط قلنا ان هذا ايض ترجيح بلا مرجح اذ لنا ايضا ان نقيد اطلاق
ثبوت الخيار ونخصصه لشمول اطلاق سقوط
الخيار له لمورد التعارض فلا يثبت الخيار له مط فان قيل ان ادلة الاعتبار كاية النبا مثلا او الشهرة والاجماع
انما يدل على الاخذ بسند الحكم بثبوت الخيار له فاذا لزم الاخذ بسنده يلزم العمل على اطلاقه
وظهوره فاذا وجب العمل على اطلاقه وظهوره فلا بد من تقييد اطلاق سقوط الخيار له
بحدوث العيب وتخصيصه بصورة عدم ظهور التبعض فيثبت الخيار له مط قلنا ان ادلة
الاعتبار انما يدل ايض باخذ سند الحكم بسقوط الخيار له فاذا لزم الاخذ بسنده يلزم
العمل على اطلاقه وظهوره فاذا وجب العمل على اطلاقه وظهوره فلا بد من تقييد اطلاق
ثبوت الخيار له للتبعض وتخصيصه بصورة عدم حدوث العيب فلا يثبت الخيار له مط و
هو المط فان قلت انه كما يمكن الترجيح مط سواء كان بالمرجحات الثلثة الداخلية او
بالمرجحات الخارجية المضمونية في الموارد التي يمكن القول بالتخيير فيها كما في المتباينين المتعادلين
الذين يحتاج الجمع بينهما الى شاهدين خارجيين حيث ان الاقوال في المتباينين المتعادلين
ثلثة اما التخيير او التساقط او التوقف كذلك يمكن الترجيح مط ايض في الموارد التي لا
يمكن القول بالتخيير فيه كالعموم من وجه فح لا بد فيما نحن فيه من تقديم المقرر وترجيحه
على الناقل اي ترجيح ما هو مطابق للاصل اعني عدم ثبوت الرد والخيار له مط الذي هو مطابق
للاصل الذي هو الصحة واللزوم في العقود على ما ليس بمطابق له وهو ثبوت الخيار له مط
فح لا يمكن القول بالتساقط والرجوع الى الاصول والقواعد قلت ان بناء الجواب عن
الاشكال موقوف على التكلم في القضية المشهورة وهي ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من

عم ما [illegible] من ان مسئلة الفرع والنادر [illegible] فيه انه [illegible] بين الدليلين الفعليين [illegible] وقد عرفت ان [illegible] انما مر القاعدة [illegible] لهذا السؤال والجواب [illegible] ابن المصنف دام ظله

الذي يحتاج الجمع بينهما بالتصرف في احدهما مع الاحتياج الى شاهد واحد خارجي منه سلمه الله تعالى

الطرح

الطرح والمراد من الطرح على الظاهر بل المحكي عن بعض الاصحاب اعم من طرح احدهما
لمرجح في الآخر ويكون الجمع مع وجود المرجح اولى من الترجيح ومع التعادل اولى من التخيير حتى
يعلم ان هذا الترجيح هل هو جائز ام لا فنقول ان الجمع بين الدليلين والحكمين اللذين
استنادهما ربما يكون الى الخبرين المتنافيين بظاهرهما بحصر العقل منحصر في ثلثة اقسام
الاول ان يكون الجمع بينهما بالتصرف في احدهما المعين من دون احتياج الى شاهد خارجي
الثاني ان يكون الجمع بينهما بالتصرف في احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى شاهد واحد
خارجي الثالث ان يكون الجمع بينهما بالتصرف في الطرفين مع الاحتياج الى شاهدين خارجيين
اما القسم الاول منه فمن امثلته العام والخاص المطلق كالنص والظاهر مثل اكرم العلما
ولا تكرم زيدا العالم ويجب الجمع بينهما باتفاق الفريقين بالتصرف في العام بحمله على ان
المراد منه غير زيد من دون احتياج الى شاهد خارجي وتصرف في النص ومن امثلته
الظاهر والاظهر فان قيل ان من جملة تعارض المقرر والناقل الخبر الذي رواه في الاحتجاج
في جواب محمد بن عبد الله الحميري الى صاحب الزمان حيث كتب اليه عليه السلام يسئلني بعض الفقهاء
عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض
قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد ان فيه حديثين
اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة فعليه التكبير واما الآخر فانه روي اذا
رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود
تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم
كان صوابا فانه عليه السلام حكم بالتخيير بين الحديثين المزبورين مع ان بينهما عموم وخصوص
مطلق وقد ذكرت ان الاجماع منعقد من الخاصة والعامة على تقديم الخاص على العام
فكان اللازم تخصيص الخبر الاول بالثاني والحكم بعدم وجوب التكبير هذا مضافا الى
انه يلزم على هذا جواز القول بالتخيير فيما نحن فيه ايضا لانه ايضا في الجملة من تعارض المقرر و
الناقل قلنا انه يحتمل ان يكون العام غير قابل للتخصيص في نظره عليه السلام لخصوصية بالنسبة
الى مورد الخاص فيصير هذا نظير ما لو فرض انه سئل عن المعصوم عليه السلام عن التكة من

اي يجب عليه التكبير في كل انتقال من حال الى حال من احوال الصلوة منه

الحرير في الصلوة فقال كل ما لا تتم الصلوة به من الحرير كالقلنسوة ونحوه يجوز الصلوة
فيه وفي آخر لا يجوز الصلوة في التكة من الحرير فالخبر الاول عام غير قابل للتخصيص لخصوصيته
بالنسبة الى مورد الخاص فيجري فيهما احكام المتباينين من التخيير وغيره هذا اي جريان
احكام المتباينين في غير ما نحن فيه واما فيما نحن فيه اي في الخبر المزبور فيتعين
التخيير لتصريحه عليه السلام بالتخيير وحاصل ما يمكن ان يقال ان جوابه عليه السلام بالاخذ
باحد الحديثين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام عليه السلام بالمعنى
واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة غير هذا الفرد
منه فاجاب عليه السلام بالتخيير وبالجملة ان مسئلة تقديم النص على الظاهر للمرجح الدلالي
من المسائل الاجماعية بين الفريقين فليس السر في الامر بالتخيير في الخبرين المزبورين
الا ما ذكرنا على الظاهر والله العالم وان شئت ارشدك الى مورد من موارده وهو
تعارض الخبرين الواردين في النفاس بيانه انه يشترط في تحققه خروج الدم ولا يصير
الدم الخارج حال الطلق نفاسا مع رؤيته قبل خروج شيء من الولد اجماعا ونصا ففي
الموثق وفي المرسلة تصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي
ما لم تلد الحديث مضافا الى الاصل فلا بد من رؤيتها بعد الولادة او معها حتى يصير نفاسا
في الاول اجماعا كما عن جماعة وفي الثاني على قول كما هو المختار والظاهر انه المشهور بل عن الخلاف
عليه الاجماع وفي الخبر المنجبر بالشهرة عن الصادق عليه السلام عن امرأة حامل رات
الدم فقال تدع الصلوة قال فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فرات انه تمخض قال تصلي
حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة الخبر خلافا للمحكي عن
جماعة فخصوا بالاول للاصل والموثق المزبور والمعلق ترك الصلوة فيه على الولادة
المتبادر منها خروج الولد بتمامه ويحتمل ما تقدم وكيف كان يتعين حمله عليه لترجيح
النص وتقديمه على الظاهر والتكافؤ حاصل لما ذكرنا فيخصص به الاصل هذا لكن
في تسميته هذا التقديم ترجيحا لا يخلو عن تسامح لان الترجيح فرع التعارض وفي
الحقيقة لا تعارض بينهما لان النص اما وارد او حاكم عليه كما حققنا في كتابنا المزبور

اي في مشكوة المصابيح منه

النفاس لغة بكسر النون ولادة المرأة اذا وضعت فهي نفساء ... ومن ... سمي الدم ولنا ... كما قيل منه

هذا وبيان عدم جواز القول بالتخيير فيما نحن فيه يعلم مما سنذكره فنقول واما القسم
الثالث من الجمع فيكون في المتباينين مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء والجمع لا يحصل
الا بالتصرف في الطرفين بان يحمل اكرم مثلا على الرخصة لا الوجوب ولا تكرم على
الكراهة لا الحرمة فان الكراهة تجتمع مع الرخصة في الفعل لكن مع الاحتياج
الى شاهدين في اذا انعادلا ولم يكن مرجح اصلا فلا بد من القول بالتساقط
او التخيير او التوقف بناء على المذاهب والاقوال واما اذا كان في احد الطرفين
مرجح فان كان داخليا ولكن دلاليا فلا ريب في انه يدخل تحت القسم الاول
من الجمع ويصير من قبيل النص والظاهر فيجب الجمع بينهما وان كان داخليا
صدوريا او جهة صدوريا او خارجيا ومضمونيا فلا ريب في انه يجب الترجيح
واما القسم الثاني منه فيكون في العام والخاص من وجه كما في الظاهرين
مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فالجمع بينهما يمكن بالتصرف في العلماء بان
يحمل المراد من العلماء غير الفساق مع الاحتياج الى شاهد خارجي ويبقى
لا تكرم الفساق على عمومه وبالتصرف في الفساق بان يحمل المراد من الفساق غير
العلماء مع الاحتياج الى شاهد خارجي ويبقى اكرم العلماء على عمومه مثل
ما نحن فيه من ثبوت الخيار للمشتري للتبعض وعدم ثبوته لم يحدث العيب بعد
القبض والتصرف فالجمع بينهما يمكن بالتصرف في الاول بان يحمل المراد من ثبوت
الخيار غير صورة حدوث العيب مع الاحتياج الى شاهد خارجي ويبقى عدم ثبوت
الخيار على اطلاقه وعمومه وبالجملة ان مادة الافتراق من الطرف الاول ثبوت الخيار
له للتبعض من دون حدوث العيب في المبيع ومادة الافتراق من الطرف الثاني
عدم ثبوت الخيار لم يحدث العيب من دون ان يتبعض الصفقة ومادة الاجتماع
ان يتبعض الصفقة ويحدث في المبيع عيب فح ان لم يوجد فيه احد من المرجحات
الداخلية او الخارجية بل يتعادلا فلا بد فيه من القول اما بالتساقط او التوقف
فلا يجوز القول بالتخيير اصلا لانه يلزم ح ترك العمل باحدهما راسا حتى في غير

مورد

مورد الاجتماع وذلك باطل جدا وان وجد فيه احد من المرجحات الداخلية او
الخارجية فهل يجب الترجيح ام لا وجهان الاول انه يجب الترجيح به كالمتباينين
للاخبار الدالة على لزوم الترجيح مط كالمقبولة ونحوها بالاعلائية ومخالفة
العامة والشهرة وغيرها ومنه انه اذا كان الترجيح لازما يلزم اخذ احد السندين
مع ظاهره وترك سند الاخر الثاني انه يجب التوقف والقول بالتصرف في احد
الظاهرين لا بعينه اذ بعد دلالة الاخبار على تعبد سندهما وتعارض
الاصلين لا بد من القول بالتوقف والرجوع الى الاصل فان قلت لم لا يصير
العموم من وجه كالمتباينين في انه اذا تعادلا يلزم التساقط او التوقف او التخيير فاذا كان في
احد الطرفين مرجح داخلية كان او خارجية يجب الترجيح قلت ان في المتباينين
اذا وجد المرجح يصير الامر دائرا بين طرح احد السندين وبين رفع اليد عن كلا
الظاهرين ولا ريب ان رفع اليد عن احد السندين والقول بالترجيح اولى من طرح
كلا الظاهرين ورفع اليد عنهما بخلاف ما نحن فيه فان الامر هنا دائر بين عدم
الترجيح ورفع اليد عن احد الظاهرين لا بعينه وبين الترجيح ورفع اليد عن احد
السندين ومن البين ان الاول اولى من الثاني اذ لو قلنا بوجوب الترجيح هنا ايض
كالمتباينين يلزم عدم العمل بالمرجوح اصلا حتى في غير مورد الاجتماع وهذا مناف
لادلة الاخبار الدالة على وجوب اخذ السندين فان قيل نقول بالترجيح في مورد
الاجتماع فقط لا في مورد الافتراق ايض قلنا ان هذا مستلزم للتفكيك وهو خلف
جدا هذا وبالجملة اذا كان لكل من المتعاضين مورد سليم عن التعارض كما فيما نحن فيه
حيث ان الرجوع الى المرجحات السندية فيهما على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح
في مادة الافتراق لا وجه له والترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل التعارض
وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية
وبالجملة ان الامر في المتباينين دائر بين الطرح اي طرح احد السندين وبين التخيير
ولا يمكن الجمع ولهذا اذا وجد فيه احد المرجحات الداخلية او الخارجية يجب

يجب

الترجيح بخلاف العموم من وجه فان الامر فيه منحصر فى الجمع اى اخذ السندين لانه
ان الامر فيه دائر بين الطرح وبين التخيير ولهذا اذا وجد فيه احد المرجحات مط لا يجب
الترجيح وبناء ذلك انا مع الخصم متسالمان فى انه لا بد فى المتباينين من رفع اليد عن
احد الظاهرين وطرحه اما فى ضمن الجمع والتصرف فى كلا الظاهرين او فى ضمن
طرح احد السندين او فى ضمن التخيير ومن البين ان الطرح فيه اولى من الجمع لانه
اذا قلنا بالطرح يلزم الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة وهو طرح احد
السندين فان الظهور تابع للسند فاذا زال السند يزول الظهور معه بخلاف
ما اذا قلنا بالجمع فانه يلزم ح الارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين لانه يلزم
التصرف فى كلا الظاهرين ورفع اليد عنهما ومن الواضح ان محذور الارتكاب
على خلاف الظ من وجه اولى من محذور الارتكاب به من وجهين فثبت ان
الطرح فيه اولى من الجمع وليس كذا العموم من وجه فانا مع الخصم متوافقان
فى انه لا بد فيه من الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة لانا اذا قلنا
بالجمع يلزم طرح احد الظاهرين وان قلنا بالطرح او التخيير يلزم طرح احد السندين ومن
البين ان الجمع فيه اولى من الطرح فان قلت ان هذا بعينه نظير ما فى التقية
من انه اذا اخذت لادلة الاعتبار خبر العدل المخالف للعامة وحملت خبر الاعدل
الموافق للعامة على التقية ففى الحقيقة طرحته راسا ولم تعمل بهما ولم تجمع
بينهما لانه اذا اخذت سندهما وتصرفت فى ظاهر احدهما بان اخرجته عن ظاهره
وقلت ان المراد من لا تكرم الفساق مثلا عدم الاكرام فى مورد الافتراق واما فى مورد
الاجتماع اعنى لزيد العالم الفاسق مثلا فيجب اكرامه ففى الحقيقة ان هذا
طرح له وليس بجمع فنحن وانت فى غير مورد الاجتماع متسالمان بتسليم السندين
والعمل بهما واما فى مورد الاجتماع فنحن نقول بالطرح وانت تقول بالجمع وليس
معنى هذا الجمع الذى انت تقول به الا الطرح قلت ان فائدة الجمع واخذ السندين
لا تنحصر فى اتيان الحركة والسكون على طبقهما بل يمكن ان يكون الفائدة فى اخذ السندين

(حاشية: اى مارجحية كان او داخلية لكن غير الدلالية لانه اذا كان المرجح دلاليا يجب الترجيح فيه ايضا منه سلمه)

(حاشية: اذ معنى الاخذ اتيان الحركة والسكون على طبق ذلك الخبر وليس كذلك منه)

(حاشية: هذا بناء على انه لا يضر التفكيك ولا باس بالقول به منه دام ظله)

هو

هو التوقف والاجمال وامكان الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما فان هذا هو
الفائدة فى الجمع بينهما فيما نحن فيه ثم انه ربما يمكن الجمع بين الدليلين بابقاء احد العامين
من وجه على عمومه وتخصيص العام الاخر بامر خارجى لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور
عن استلزامه الترجيح بلا مرجح كما فى قوله عليه السلام افضل صلوة المرء فى بيته الا المكتوبة
وقوله صلى الله عليه واله صلوة فى مسجدى هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا
المسجد الحرام فالاول يقتضى تفضيل فعل النافلة فى البيت على مسجد المدينة ومسجد
الحرام والثانى يقتضى تفضيل فعلها فى مسجده صلى الله عليه واله على البيت العمر وله
فيما عداه فمادة الاجتماع صلوة النافلة فى مسجد النبى صلى الله عليه واله فان الخبر
الاول يقول انها فيه مرجوح ووقوعها فى البيت افضل والخبر الثانى يقول بالعكس
فيتعارضان ومادة الافتراق من الطرف الاول صلوة النافلة فى غير مسجد النبى صلى الله
عليه واله من الاماكن مسجدا كان او سوقا او خانا او غير ذلك فان الخبر الاول يقول انها
فى البيت افضل والثانى ساكت عن حكم ذلك ومادة الافتراق من الطرف الثانى صلوة
الفريضة فى مسجد النبى صلى الله عليه واله فان الخبر الثانى يقول انها فيه افضل
من اتيانها فيما عداه الا المسجد الحرام والخبر الاول ـــــ ساكت عن حكم ذلك
قيل بترجيح الخبر الاول لان حكمة اختيار البيت على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدى
الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين ففى الشرف المقتضى
لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل فى الصحة وحصول الثواب و
تحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى الجمع بين الدليلين مهما
امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم
فضيلة البيت على النافلة لكونها اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاولى و
فيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول ما ذكره هذا القائل
فى وجه ترجيح الخبر الاول ليس من الترجيح فى شىء اذ ليس معنى الجمع سوى ما ذكر.
فلا يحتاج الى رد ما ذكره الى الجمع بل ما ذكره عين معنى الجمع فانه اذا اختار البيت

(حاشية: مرجوح وكونها)

(حاشية: لكون النافلة)

على المسجد للبعد عن الرياء المؤدى الى احباط الاجر بالكلية فقد جمع بينهما و
عمل بكل منهما من وجه لانه حمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة
البيت على النافلة وقد فرق الفاضل القمى ره بين المقامين بما مضمونه ان فى
الاول يرجح الخبر الدال على فعل النافلة فى البيت بطرح دلالة الخبر الثانى على
استحبابها فى المسجد فى ضمن عموم صلوة فى مسجدى وفى الثانى لم تطرح تلك
الدلالة بل خص عمومها بامر خارجى وحمل قوله صلى الله عليه وآله صلوة فى
مسجدى على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجى هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة
غالبا فهو قرينة على انه اراد منها الصلوة الفريضة اقول قوله فده ويطرح دلالة
الخبر الثانى الخ فيه ان بطرح دلالته ايض يحصل الجمع فلا يسمى هذا ترجيحا فكما اذا
لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجى وحمل قوله صلوة فى مسجدى على
ارادة صلوة فريضة يحصل الجمع ويسمى جمعا لا ترجيحا كك اذا طرح دلالة الخبر الثانى
على استحبابها فى المسجد فى ضمن عموم صلوة فى مسجدى يحصل الجمع بينهما ولا يسمى هذا
ترجيحا فح يرجع مآل المقامين الى شئ واحد فالاولى ان يبدل قوله ويطرح دلالة
الخبر الثانى الخ ويطرح سند الخبر الثانى على استحبابها فى المسجد الخ حتى يصح اطلاق
الترجيح عليه دون الجمع وانكان هذا مستلزما للتفكيك لانه يلزم طرح سند الخبر
الثانى فى مورد الاجتماع دون الافتراق هذا مع ان مراد هذا القائل من رد المقام الاول
الى الجمع بين الخبرين من دون ملاحظة الامر الخارجى فقول الفاضل القمى ره وفى الثانى
لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجى الخ مناف لمراده لان مراده الجمع بينهما من
دون ملاحظة المرجحات الخارجية وكيف كان فالجمع بين الدليلين بابقاء
احد العامين من وجه على عمومه وهو الخبر الاول وبتخصيص العام الاخر وهو
صلوة فى مسجدى بالفريضة بامر خارجى لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور من انه ليس
تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر باولى من العكس فعلم مما مر امكان الجمع بين
العامين من وجه فى العمل فى الجملة ثم انه وان وردت روايات فى استحباب النافلة

اى بطرح سند الخبر الثانى فى مورد الاجتماع منه

فى المسجد ايض وعمل بمضمونها بعض الاصحاب فى بعض مؤلفاته ولم يكن القرينة المزبورة مما
يعتمد عليها الا ان عمل الاصحاب الشهرة بينهم صارت قرينة مرجحة لهذا الحمل ثم ان جميع ما مر
كله انما هو بناء على ان القاعدة والاصل فى العموم من وجه ماذا واما بناء على الاعراض
عن القاعدة والرجوع الى الاخبار فالذى يدل عليه الاخبار انه يجب الترجيح بالمرجحات
الداخلية والخارجية مط سواء كان فى المتباينين او العموم من وجه كما يدل عليه لفظ
بايهما اخذ مثلا فان قلت لفظ بايهما اخذ ظاهر عن سؤال حال التعارض من حيث الدلالة كما فى
العموم من وجه قلنا يمكن ان يجاب بان ظاهر السؤال وانكان عن حال التعارض من حيث
الصدور لا الدلالة الا ان المراد من التعارض من حيث الصدور هو التعارض الذى فى
العرف يسمى تعارضا من حيث الصدور واذا كان كك فالعموم من وجه وانكان التعارض
فيه من حيث الدلالة الا انه فى العرف يصدق عليه انه تعارض من حيث الصدور فانا نرى
انه اذا راى اهل العرف فى مورد الاجتماع التعارض يقولون ما ندرى ان الصادر عن المعصوم
هل هو اكرم العلماء ام لا بل الصادر انما هو لا تكرم الفساق وكيف كان ان الترجيح بالمرجحات مط
فى العموم من وجه مشكل وما نرى من ان الفقهاء فى ابواب الفقه فى العموم من وجه يرجحون
بالمرجحات فى اكثر تلك الموارد اما من قبيل النص والظاهر او الاظهر والظاهر الى غير ذلك
من المرجحات الدلالتية والحاصل انا نقول الحكم فى المتباينين اما الترجيح او التخيير لا الجمع وفى
العموم من وجه الجمع والتوقف والاجمال لا الترجيح او التخيير وبالجملة ان المرجح الدلالتى مصداقه
انما هو فى موردين الاول النص والظاهر والثانى الظاهر والاظهر اما الاول فمن الواضح انه
ليس من باب التعارض بل انما هو من باب الوارد والمورود والحاكم والمحكوم كما حققنا فى
محله واما الثانى وانكان قد يتخيل انه ليس من باب التعارض ايض الا ان التامل الصادق
يرشدك الى حصول التعارض بينهما فلا بد من ترجيح الاظهر على الظاهر مط والحاصل
ان تقديم النص على الظاهر خارج عن مسئلة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض
النص حتى يعارض النص عليه نعم النص الظنى السند يعارض دليل سنده لدليل حجية
الظهور لكنه حاكم ومفسر على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة فى تعارض

تعارض الخبرين من حيث الصدور كما والمتباينين لا عن حال ع

بل من باب الوارد والمورود والحاكم والمحكوم كما فى النص والظاهر منه

اى سواء كان فى الظاهر من المرجحات الداخلية نحو اسم الدلالة الغير الدلالة المنه ام لا منه

الظاهر والاظهر نظراً الى احتمال خلاف الظاهر فى كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح
الاظهر وامثلته كثيرة ولا باس بان نذكر مثالين منهما فالاول تعارض منطوق العام كاكرم
العلماء مع مفهوم الجملة الشرطية كاكرم العلماء ان كانوا عدولا فالجملة الاولى من حيث
المنطوق ظاهر فى وجوب اكرام جميع العلماء عدولا كانوا او فساقا والجملة الثانية من
حيث المفهوم اظهر دلالة فى عدم جواز اكرام العلماء الفاسق فالنسبة بينهما عموم من
وجه فتخصيص عموم الجملة الاولى بالجملة الشرطية اولى من تخصيص الجملة الشرطية بفاسق
الغير العالم بالجملة الاولى فمفهوم الشرط لكونه اظهر دلالة الراجح ومقدم على منطوق العام
والثانى تعارض مثل ما لو قال كل الرمان ثم قال لا تاكل الحامض فالاول اظهر دلالة لان
الرمان ليس له الا فردين حلو وحامض بخلاف الثانى فان الحامض كثير من حيث الافراد
والنسبة بينهما ايضا عموم من وجه فيخصص عموم لا تاكل الحامض بكل الرمان فيبقى كل الرمان
بعمومه وقد يظهر من الشيخ فى المحكى عن كتابيه العدة والاستبصار خلاف ما ذكرنا بل يظهر منه
ان الترجيح بالمرجحات بلا فرق بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر فانه قال فى
العدة واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج فى العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح
يكون باشياء منها ما يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا
فانه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة و
الاخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شىء من ذلك
وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر فى حال رواتها فان كان رواته عدلا وجب العمل به وترك غير
العدل وسنبين القول فى العدالة المراعاة فى هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر
فى اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين فى العدد والعدالة
عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران موافقين للعامة او
مخالفين لهم نظر فى حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على وجه من الوجوه
وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الاخر وجب العمل بالخبر الذى
يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا

والثانوية من جهة انه ما من عام الا وقد خص منه

قرينة يدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما على الاخر فينبغى ان يعمل بهما اذا امكن ولا
يعمل بالخبر الذى اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما
وتنافيهما او امكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الاخر على وجه كان الانسان مخيرا فى العمل
بايهما شاء انتهى كلامه علا فى الخلد اعلامه وقال فى الاستبصار بعد ذكر الخبر الخالى عن المعارض
وان كان هناك ما يعارضه فينبغى ان ينظر فى المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة فى الطرفين
وان كان سواء فى العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين فى العدالة والعدد
وكانا عاريين عن القرائن التى ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على
بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذى يحتاج مع العمل
به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا وان كان الخبران يمكن
العمل بكل منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضد
ويشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او منطوقا او دليلا وكان الاخر عاريا
عن ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شىء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد
الاحتمالين شاهد اخر وكانا متحاذيين كان مخيرا فى العمل بايهما انتهى كلامه رفع مقامه وقد يظهر من
هذا اى ما فى العدة من تعين الرجوع الى المرجحات المقررة مطلقا من كلام الفاضل القمى فى باب
بناء العام والخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت فى
تقديم ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب ونحو ذلك هو يقتضى تقديم العام لو كان
هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او نحو ذلك فيدل ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث
العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز فى الخاص اولى من التخصيص فى
العام من جهة مرجح خارجى وهو خارج عن المتنازع انتهى كلامه علت فى الجنان اقدامه
وربما يلوح ما فى العدة ايضا من كلام بعض المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر فى الوجوب
او التحريم على الاستحباب او الكراهة لمعارضة خبر الرخصة الذى هو الاظهر زعما
منه انه طريق جمع لم يظهر لنا اشارة فى اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات
المقررة وبالجملة ان كلام الشيخ فى الكتابين كما ترى شامل حتى لتعارض العام والخاص مع الاتفاق

ومراده من الطريق وصل لا عن كلا الخبرين

كما فى العموم من وجه فيما يخص وجه

اى عن النص والظاهر

فيه على الأخذ بالنص مع ان المحكي عنه ايضاً انه قد صرح في العدة في باب بناء العام على
الخاص بان الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام والخاص
بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلاً واستدل على العمل بالخاص بما خلاصته ان العمل بالخاص
ليس طرحاً للعام بل حمل له على ما يمكن ان يريده الحكيم وان العمل بالترجيح او التخيير فرع التعارض
الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح لما ذكره في هذا المقام في باب تعارض الادلة
من ان الجمع من غير علم ما يرجح احدهما على الآخر فالتحقيق ان هذا كله خلاف ما يقتضيه
الدليل لان الاصل في الخبرين الصدور والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين ولا مانع من فرض
صدورهما حتى يحصل التعارض ولذا لا يطرح خبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر ومرجع
التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص
ومن الواضح ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية
الأظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا
طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعين العمل به وتأويل الظاهر منه وبالجملة فانفوا الحكم في المتباينين
اما الترجيح او التخيير لا الجمع وفي العموم من وجه الجمع والتوقف والاجمال لا غير وحيث لم يكن
التعارض فيما نحن فيه اي تعارض ثبوت الخيار للمشتري وسقوطه عنه من قبيل المتباينين بل
من قبيل العموم من وجه فلا يجوز القول فيه بالترجيح ولا التخيير اصلاً لما مر بل لا بد من القول
بالجمع او التوقف والاجمال والرجوع الى الاصول والقواعد وليس الاصل والقاعدة في العقود
الا الصحة واللزوم وهو لما هو مقصودنا الى انه لو قال الخصم في المقام بالترجيح لزم الحكم
باللزوم ايضاً فالترجيح وان كان فاسداً عن اصله كما مر الا انه لو تكلف قائل به والتجأ به الا ضرار
فيثبت المطلب ايضاً فان قلت انك في المقام تارة تقول بالجمع والتساقط والرجوع الى الاصول
والقواعد واخرى بالجمع او التوقف والاجمال والرجوع اليها ايضاً فلا بد لك من بيان معنى التساقط
والتوقف حتى يعلم ان الكلامين هل هما متناقضان ام لا والذي يظهر من تقريرك للاقوال انهما
متنافيان ومتنافيان حيث تذكر التساقط قولاً والتوقف قولاً آخر فلا بد من كونهما متباينين
وهو مستلزم لفساد احد قوليك اما الاول او الثاني قلت ان المراد من التساقط عند تعارض

الدليلين

الدليلين الظنيين وتعارضهما التساقط راساً بمعنى تنزيلهما منزلة العدم والرجوع الى
ما يقتضيه الاصول طابق احدهما كالاباحة لو فرض كون مدلول احد المتعارضين
الوجوب والآخر الاباحة او خالفهما كما لو كان مدلول احدهما الوجوب والآخر الاستحباب
او الحرمة مثلاً لا التساقط في الجملة بمعنى عدم العمل بمدلول كل واحد منهما على وجه
التعيين واما بالنسبة الى نفي الثالث فلا بد من العمل بهما بالنسبة اليه فان هذا لا معنى
له كما حققنا في محله اللهم الا ان يحصل العلم منهما او من الدليل الخارجي بنفي الثالث فحينئذ
لا يمكن العمل بالاصل المخالف لهما ومن التوقف عكس ذلك فلا بد من الرجوع بعده الى
الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه معنى التساقط والحاصل ان لازم
التساقط جواز الاخذ بثالث خارج عنهما الا مع وجود دليل من خارج من علم
اجمالي او نحوه بخلاف التوقف فانه وان كان كل واحد بالخصوص غير حجة الا انهما حجة في نفي
الثالث ولا يحتاج في نفي الثالث الى ملاحظة العلم الاجمالي ونحوه واما الفرق بين التساقط
والتخيير فظاهر واما بين التخيير والتوقف فهو انه بناء على التخيير يجوز الاخذ بكل واحد من
الخبرين وان كان احدهما مطابقاً للاصل كالاباحة والآخر مخالفاً له كالوجوب بخلاف
التوقف فانه لا بد من الاخذ بما يطابق الاصل منهما اذا وجد كذلك وان كان الامر بين الوجوب و
الاباحة وامتنع عليه وكون كل واحد منهما مخالفاً للاصل فربما يحكم بالتخيير عقلاً لكن
التخيير هنا بين الاحتمالين لا بين الدليلين ويسمى هذا بالتخيير العقلي والتخيير بين الاخبار
بالشرعي ثم انه بناء على القول بالتخيير في المتباينين كما هو المختار عندي هل هو ابتدائي فلا يجوز
له العدول عما اختاره اولاً او مستمر فله العدول او يشترط العزم حين الاختيار على الاستمرار
وجوه وربما يمكن ان يستدل على الاول اولاً باستلزام العدول المخالفة القطعية المانعة
عن الرجوع لانه لو رجع الى الاباحة في اول الامر حذراً منها وفيه ان المخالفة القطعية في مثل
ذلك لا دليل على حرمتها كما لو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من جنون او فسق او موت او لاختيار
على القول بجوازه وكما لو بدا للمجتهد في رأيه وثانياً باستصحاب الحكم المختار وفيه ان الاستصحاب
المزبور معارض باستصحاب التخيير الحاكم عليه فتدبر وثالثاً بقاعدة الاحتياط وفيه ان اخبار التخيير

حاكم

حاكمة عليها فالاقوى فى النظر وما قال بعض اهل النظر هو التخيير الاستمراري لحكم اخبار التخيير
به فى الزمان الثانى لحكمها به فى الزمان الاول لكونها مطلقة ويمكن ان يناقش فيه بانها
مسوقة لبيان حكم التخيير فى اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا
استصحاب التخيير حيث انه يثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار اللهم الا ان يدعى ان موضوع
المستصحب او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فيه وعليه فلا يلازم
الاستمرار على ما اختاره العدم ثبوت التخيير فى الزمان الثانى وبالجملة اذا علم وتبين الفرق
بين التساقط والتوقف انما هو كون الاصل الى الصحة واللزوم مطابقا لاحدهما اى لسقوط
الحجا فلا يتفاوت الحال على كلا الوجهين فانه ان قلنا بالتساقط لا بد من ان نقول بصحة العقد
ولزومه وان قلنا بالتوقف فلا بد ان نقول بها ايض فالاصل فى المقام مطابق لاحدهما
اذ للاصل غيرها كما لا يخفى ولذا تارة نقول بالاول واخرى بالثانى والا اى وان كان
فى المقام اصل مخالف لهما فلا بد ان نقول بالجمع والتوقف والاجمال فقط وكيف يجوز
لنا القول بالتساقط هذا والمراد من الجمع الذى نتكلم فيه هو الذى يساعد عليه العرف
والاعتبار وهو المعبر عنه بالجمع على الوجه المعتبر المقبول بان لا يكون بعد الجمع من الظاهر
بحيث يقدح فى الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف
باختلاف مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وبان يكون بحيث لا يستظهر منافاة
من الخبرين بحسب متفاهم الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال
ورود احدهما مورد التقية حيث يتأتى فيه هذا الاحتمال وحيث ينتفى الامر الاول بحيث
لا يكون عدم صحة صدور ابعد من وجه الجمع او ينتفى الامر الثانى اما لتعدد الوجوه وتساويها
ولاحتمال التقية فى احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع كان الجمع
مردودا غير معتبر والدليل على وجوب الجمع على الوجه الاول الراجح ما من طريقة الاصحاب عليه و
هو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوى ولا ريب
فى وجوب التعويل فى مثل المقام عليه ويؤكده مسيس الاعتبار فان الجمع مع الامكان وعدم
المانع اولى من الطرح بمعنى انه اقرب فى النظر من الطرح فيجب الاخذ به لما مر وربما يستدل

عه وحاصل التامل ان موضوع المستصحب او المتيقن من موضوع الاستصحاب انما هو المتحير لا غير مسلم لكن ارتفاع التحير بعد الاخذ باحدهما ام لان تحيره وامكان بالنسبة الى ما عمل به ارتفع من جهة ان المامور به فى حقه فى الظاهر انما هو ما عمل به لا غير بحكم اخبار التخيير الا انه بالنسبة الى الخبرين المتعارضين والحكم الواقعى والعمل فى الحال والاستقبال لم يخرج من عنوان التحير ما تنبه بالنسبة الى الحال والاستقبال اذا تفطن لعله يرى انه متحير فى ان الحكم فى حقه هل هو ما عمل به سابقا فقط ام يجوز له استصحاب التخيير لانه لم يرتفع موضوعه جدا فتدبر منه

على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير
عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية
تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان
اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين لا
من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا حاصل ما نقل فى
الموارد الثلث وفى الجميع نظر اما فى اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا
مبينة كالاولوية المذكورة فى اصل الدعوى عه فيتوجه المنع عليها اما فى الايراد فما مر والا فلا
لا يتجه فى العام والخاص المطلقين وما فى معناهما كما هو مورد الاستعمال فان فى الجمع ح ايض
عملا بدلالة اصلية هى دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هى دلالة العام بالنسبة الى
غيره نعم يتجه الايراد بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح ودفعه يعلم
مما ياتى من قولنا فلان العمل الخ واما ثانيا فلان العمل بدلالة التبعية التى هى فى ضمن الدلالة
الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار
بخلاف العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احدهما
اصلية واخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما فى الرد فلانه بظاهره مصادرة
لان الكلام فى اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به فى توجيه الدليل وربما رد
ايض بان الاصل فى كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من
غير مرجح والمراد بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما مر والمراد
من استحالة الترجيح من غير مرجح انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الاخر مع امكان
الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس فان قيل
قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلنا لا تصلح
تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص
وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا يصلح مرجحا للتقديم على الخاص لضعف دلالة الاول وقوة
الثانى فيرجح عليه ترجيح من غير مرجح فان قلت بعض المرجحات كالشهرة مثلا يصلح للترجيح

٢٥ الجمع يلزم اهمال الدلالة التبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير ح

عه اى كون الجمع مط فى جميع الموارد اولى من الطرح منه

العام على الخاص فكيف اطلقوا المنع قلت لم يثبت التزام المستدل بذلك ولو ثبت فالشهرة مثلا يكون حينئذ قادحة فی حجية الخاص وموهنة له فيبقى العام بلا دليل معتبر يعارضه فيخرج عن محل البحث ولا يخفى عليك ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود لانه انما يقتضى بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا او البناء على التخيير هذا ولا يخفى عليك ايضا ان العمل بهذه القاعدة على اطلاقها وظاهرها يستلزم سد باب الترجيح والهرج فی الفقه ولا دليل عليه لان ما ذكرنا سابقا من ان الاصل فی الدليلين الاعمال مسلم لكن المفروض عدم امكانه فی جميع الموارد فان العمل بقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت وقوله عليه السلام لا باس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين واخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثانی على عذرة ماكول اللحم ليس عملا بهما لانه كما يجب مراعاة السند فی الرواية والتعبد بصدورها اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بظهوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة فح لا يمكن العمل بها بل الدليل على خلافه من النص والاجماع فان العلماء من زمن الصحابة الى الان لم يزالوا يستعملون المرجحات فی الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار احدهما وطرح الاخر من غير تاويلهما معا لاجل الجمع واعلم ان ما مر من وقوع الاجماع على تقدم النص على الظاهر والخاص على العام انما هو بالنسبة الى اللفظ المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة فی الخاص بحيث يصلح به لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثرين لعموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة فی نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدال على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف فی الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده فی الكتاب وورود المخصص فی خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن فی مسئلة المارة مع ورود الرخصة به فی الجملة من الاخبار وان

عاضده ظاهر بعض الاخبار ايضا ويدل على ذلك ما ترى من نظائرهما فان جملة من الاصحاب قد حكموا بانه لو تلف الثمن قبل القبض يكون من مال المشترى كما انه لو تلف المبيع قبل القبض يكون من مال البائع فيرجع المشترى بالثمن لا غير وان تلف بعد قبضه وانقضاء الخيار فهو من مال المشترى وكذا لو تلف المبيع او الثمن بالافة الالهية بعد قبضه وقبل انقضاء خيار المشترى او البائع فان التلف فی مدة الخيار ممن لا خيار له بل لعله لا خلاف فی ذلك فيما اجده ولا يبعد اشكال فی بعض صور المسئلة وهو ما اذا تلف المبيع بعد القبض والخيار للبائع وبالعكس لكون المتلف مال من لا خيار له فلا يناسب بمجرد العقل فح نقول ان حدوث العيب فيما نحن فيه فی زمن الخيار نازل منزلة التلف فيكون من البائع فيثبت الخيار للمشترى وهو المط قلنا ان الجواب عن ذلك بوجوه الاول ان هذا الحكم اى كون التلف فی مدة الخيار ممن لا خيار له انما هو مختص بصورتين وهما خيار الشرط والحيوان واما خيار المجلس كما سيجیء توضيحه ويشير عليه ذكره وذكر الاخبار التی تدل عليه فی بابهما سلمنا لكن لنا ان نجيب ثانيا بان هذا الحكم انما هو مختص بصورة ما لو تلف المبيع اجمع فلا يشمل صورة ما لو تلف بعض المبيع الا ترى انهم حكموا بسقوط الرد والخيار فيما لو اشترى صفقة متعددة وقبض فظهر فيهما عيب وتلف احدهما فانهم قالوا لا يثبت فی هذه الصورة الا الارش خاصة فتامل هذا مضافا الى ان كون حدوث العيب فيما نحن فيه منزلة التلف حتى يكون من البائع ثم فان حدوث العيب فی المبيع لا يسمى تلفا باحدى من الدلالات الثلث كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل فح اذا لم يكن التلف على فرض كونه تلفا ايضا من البائع فلا يثبت الخيار للمشترى بل انما الثابت سقوطه وهو المط فان قلت اذا كان بعض افراده تلف الكل فی مدة الخيار ممن لا خيار له لكون تلف الجزء والبعض والوصف منه بطريق اولى الا ترى ان الفقهاء حكموا فيما لو حدث فی الحيوان عيب بعد العقد وقبل القبض بان للمشترى الرد او الارش اما الرد فموضع وفاق استنادا الى خبر نفی الضرر والضرار واما اخذ الارش بعد الامضاء فمع التراضی لا اشكال فيه لانه اكل مال بالتراضی واما مع عدمه كما فی العيب السابق فقولان اشهرهما بين المتاخرين بل اصحهما فی النظر القاصر الثبوت لاطلاق الصحيح بل عمومه فی رجل اشترى من رجل عبدا او امة وشرط يوما او يومين فمات العبد او نقص الدابة او حدث فيه حدث على من الضمان قال لا ضمان على المبتاع حتى ينقضى الشرط ويصير المبيع له فان اطلاق

الحدث فيه بل عموم النّاشئ عن ترك الاستفصال يشمل التّبعّض في المبيع بجزء منه او صفة وقد نقصت منها عن المتاع وهو يستلزم الضمان على البايع اذ لا واسطة ويحوي ما دلّ على كون تلف المبيع قبل القبض من البايع فكون تلف الجزء او الوصف قبله منه بطريق اولى وحكم الشهيدان بما ملخصه كذا الحكم لو حدث في زمن الخيار المختصّ بالمشتري او المشترك بينه وبين البايع او غيره لانّ الجملة فيه مضمونة على البايع ايض وكذا الحكم في غير الحيوان بل في تلف المبيع اجمع الا انّ الرّجوع فيه بمجموع القيمة فان كان التلف من قبل الله تعالى والخيار للمشتري ولو بمشاركة غيره فالتلف من البايع وان لم يكن الخيار من المشتري ومن المشتري انتهى ملخص كلامهما في تبيّن بل تعيّن انّ تلف الوصف بحدوث العيب فيما نحن فيه يكون مضمونا على البايع لكونه واقعا في زمن الخيار الثابت للمشتري للتبعّض فيثبت الخيار له وهو المط قلت دفعا للتّقاع عن وجه المط وكاشفا للحجاب عن السّرّ المحجوب انّه لا اشكال فيما حكموا به من ثبوت الخيار والرّدّ او الارش للمشتري بحدوث العيب بعد العقد قبل قبض جميع المبيع بل لا اشكال فيما لو قبض المشتري بعضا منه وحدث عيب في البواقي فالحكم المتقدّم ثابت فيما لم يقبض منه فله الخيار بين الرّدّ والامضاء مع اخذ الارش لكن الاقوى ان يكون المردود مجموع المبيع لانّ خصوص المعيب يستلزم تبعّض الصفقة الموجب للضرر على البايع المنفي في الشريعة نصّا وفتوى فالاقوى عدم جواز ردّه خاصّة بل امّا الجميع او امساكه بتمام الثمن او مع الارش على اختلاف القولين كما انّه لا اشكال فيما لو اشترى شيئين صفقة وقبض فظهر في احدهما عيب فليس له ردّه بل ردّهما او امساكهما وارش المعيب بل انّما الاشكال في جريان الحكم والاولويّة المزبورة على سبيل الاطلاق والعموم بعد القبض في جميع الموارد من صور الخيارات ووجه الاشكال بل عدم الجواز والجريان ح ان يكون تلف الجزء والبعض والوصف في مدّة الخيار مضمونا على من لا خيار له ينتقض في عكسه في جملة من الموارد بحكمهم على سقوط الرّدّ والخيار فيها امّا انتقاض العكس في تلف الجزء والبعض كما في مثل ما مرّ من انّه لو اشترى صفقة متعدّدة وقبض ثمّ ظهر فيها عيب بتلف احدها فانّهم حكموا كالشهيد في الرّوضة والسّيّد في الرّياض وامثالهما من الاصحاب بسقوط الخيار ح وكون الثابت ارش العيب خاصّة

اي في جميع الموارد من صور الخيارات حتى لو كان التلف بعد القبض ايضا

لاغير فلو كان الحكم في تلف الجزء والبعض في جميع الموارد في مدّة الخيار مضمونا على من لا خيار له لكان اللازم عليهم ان يحكموا بثبوت الخيار للمشتري دون سقوطه لانّه لو كان احدها التالف بانيا لكان الخيار ثابتا بالجملة بسبب ظهور العيب على ما ذكرت لا بدّ ان يكون تلف الجزء من البايع فح كان الواجب عليهم ان يحكموا بثبوت الخيار مع انّهم قد حكموا بخلاف ذلك فانتقض عكس هذا الحكم المزبور فلا يجري في جميع الموارد وليس ما نحن فيه الا نظير المثال المزبور فيسقط الخيار له وهو المط مع انّه لا نصّ فيما اعلم في خصوص المثال المزبور حتى يوجب انتقاض العكس فيما هو من جهة النصّ فلا يجوز ان نحكم به فيما نحن فيه وامّا انتقاض العكس في تلف الوصف كما في مثل ما حكم به الشهيد في الرّوضة وتبعه صاحب الرّياض فنقل عبارته بعينها وحكم بما حكم به هو فانّه بعد ما ذكر ما حاصله انّ الحدث الموجب لنقص الحيوان في الثلثة من مال البايع وكذا التلف والاقوى التخيير بين الرّدّ والارش كالمتقدّم اي كالعيب المتقدّم على البيع او القبض اذا ظهر بعد القبض فانّه يوجب التخيير لاستناده الى ضمان البايع وعدم المانع من الرّدّ قال ولو كان حدوث العيب بعد الثلثة منع الرّدّ بالعيب السابق لكونه غير مضمون على البايع تغيّر المبيع فانّ ردّه مشروط ببقائه على ما كان فيثبت في السابق الارش خاصّة انتهى كلامه علت في فراديس الخلد اعلامه فكما انّ هنا بعد القبض حدث العيب للاحق يسقط الخيار الثابت بالعيب السابق فانّ ردّ المبيع مشروط ببقائه على ما كان فيثبت في السابق الارش خاصّة فينتقض هنا عكس الحكم السابق اعني كون التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له فكذلك فيما نحن فيه بنقض عكسه فيكون حدوث العيب بعد القبض والنظر مسقطا للخيار الثابت بتبعّض الصفقة لانّ ردّ المبيع مشروط ببقائه على ما كان فيثبت في خيار التبعّض السابق عليه الارش خاصّة ولا يخفى عليك انّ كون ما نحن فيه نظيرا لهذا المثال اولى من كونه نظيرا للمثال المتقدّم لانّ سقوط الخيار فيهما من جهة حدوث العيب بتلف الوصف بخلاف ما نحن فيه والمثال المتقدّم فانّ سقوط الخيار فيهما وان كان من جهة حدوث العيب بتلف الوصف كما فيما نحن فيه وفي الآخر من جهة حدوث العيب بتلف الجزء والبعض كما في المثال المتقدّم فتغايرا من هذه الجهة فيكون الحدث فيما مرّ بانّ ثبوت السقوط في المثال المتقدّم بسبب تلف الجزء لا يستلزم ثبوته فيما نحن فيه بتلف الوصف الّا انّه يمكن الجواب عن ذلك بانّه لا ريب في كون احدهما نظير الآخر لانّهما متوافقان من جهة تغيّر المبيع مع انّ ردّه مشروط ببقائه على ما كان

هذا عبارة الشهيد في الرّوضة نقلناها بعين عبارته

اي فيما نحن فيه وفي المثال الثاني

خلاف ما نحن فيه والمثال المتقدّم فانّ سقوط الخيار فيهما وان كان من جهة حدوث ايضا الا انّه في احدهما من جهة حدوث العيب بتلف الوصف صح

والمفروض عدم بقائه فيهما بل وفي المثال الثاني ايضا على ما كان فيسقط الخيار في الجميع ويثبت الارش خاصة فان الكل من واد واحد من هذه الجهة والحاصل انه لو كان الحكم في تلف الوصف في جميع الموارد في مدة الخيار مضمونا على من لا خيار له لكان اللازم عليهما ان يحكما في المثال المزبور بثبوت الخيار للمشتري دون سقوطه لانه لو كان الوصف باقيا بعد حدوث العيب بعد الثلثة لكان الخيار ثابتا له جدا بسبب العيب السابق وعلى ما ذكرت من كون تلف الوصف في مدة الخيار من البائع كان الواجب عليهما ان يحكما بثبوت الخيار مع انهما حكما بخلاف ذلك فانتقض عكسه فلا يجري هذا الحكم في جميع الموارد وليس ما نحن فيه الا نظير هذا المثال المزبور ايضا فيسقط الخيار له وهو المطلوب مع انه لا نص ايضا فيما اعلم في خصوص المثال المزبور حتى يقال انتقاض العكس فيه انما هو من جهة النص فلا يجوز ان يحكم به فيما نحن فيه فان قيل ان في خصوص المثال المزبور وان لم يوجد نص من حيث المنطوق لكنه موجود من حيث المفهوم كالصحيح المتقدم حيث انه عليه السلم بعد سؤاله عن نقص الدابة او حدث حدث فيه على من الضمان قال لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط ويصير المبيع له والصحيح الاخر عن خيار الحيوان على من ضمان الحدث في الحيوان قال على البائع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام فان مفهوم قوله لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط في الاول ومفهوم قوله على البائع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام في الثاني ان حدوث العيب بعد الثلثة مضمون على المشتري مطلقا سواء كان له خيار بالعيب السابق ام لا فيكون تلف الوصف في المثال المزبور من المشتري وان كان له خيار بالعيب السابق فتبين ان انتقاض العكس فيه انما هو من جهة ظهور مفهوم الصحيحين في ان الحدث بعد الثلثة غير مضمون على البائع فيسقط الرد بالعيب السابق لان رد المبيع مشروط ببقائه على ما كان فيثبت في السابق الارش خاصة وحيث لم يوجد فيما نحن فيه نص لا من حيث المنطوق ولا من حيث المفهوم فلا يجوز الحكم بانتقاض العكس فيه جدا فيكون تلف الوصف في مدة خيار المشتري من البائع فيثبت الخيار للمشتري وهو المطلوب قلنا ان مفهوم الصحيحين معارض بمنطوق ما ذكر من القاعدة في بعض احكام الخيار من ان التلف في مدة الخيار ممن لا خيار له والتعارض بينهما تعارض العموم من وجه فمادة الافتراق من الطرف الاول كما في مثل ما لو

اى على قول الشهيد في الروضة والسيد في الرياض منه

اى بان لم يكن عيبا سابقا اصلا او كان لكنه سقط منه

حدث

حدث حدث في الحيوان بعد الثلثة ولم يكن هناك خيار بسبب العيب السابق فان مفهوم الصحيحين يحكم بكونه مضمونا على المشتري دون البائع ومنطوق الثاني ساكت عن حكم هذا ومادة الافتراق من الطرف الثاني كما في مثل ما لو تلف الوصف في غير الحيوان مطلقا ولو كان بعد الثلثة وكان هناك خيار بسبب العيب السابق فان ظهور الثاني في منطوقه يدل على الحكم بكونه مضمونا على البائع دون المشتري ومفهوم الصحيحين ساكت عن حكم هذا ومادة الاجتماع كما في مثل ما لو حدث في الحيوان بعد الثلثة حدث وكان هناك خيار بسبب العيب السابق فان مفهوم الاول يحكم بكونه مضمونا على المشتري دون البائع ومنطوق الثاني يحكم بالعكس اى بكون تلف الوصف على البائع دون المشتري فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع وتقييد اطلاق ظهور الثاني وتخصيصه باطلاق ظهور الاول ليس باولى من العكس لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وليس في المقام من المرجحات الدلالية شيء حتى يجب الترجيح به بناء على المختار في العموم من وجه كما مر فح لا بد من التوقف والاجمال والرجوع الى الاصول والقواعد وليس الاصل والقاعدة في المثال المزبور الا اصالة اللزوم فيكون تلف الوصف من المشتري جدا من جهة حكم الاصل المزبور لا من جهة حكم المفهوم في الصحيحين كما لا يخفى فتبين ان انتقاض العكس في المثال المزبور ليس من جهة وجود النص من حيث المفهوم كما انه ليس من جهة وجوده من حيث المنطوق وحيث ان ما نحن فيه ليس الا نظير هذا المثال المزبور ايضا فيسقط الخيار له وهو المطلوب وبالجملة لا اشكال في انه اذا تلف الحيوان المبيع في الثلثة التي هي مدة الخيار الاصلي فيه او تلف مطلق المبيع في زمان الخيار المشترط يكون من مال البائع مطلقا ولو كان بعد حصول القبض من المشتري اذا لم يكن التلف بسببه لا عن تفريط منه لان مورد قولهم ان التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له ليس الا هنا كما انه لا اشكال في انه لا يمنع العيب الحادث في الحيوان من غير جهة المشتري في زمن الخيار من الرد باصل الخيار بلا خلاف اجده لان العيب الحادث غير مانع منه هنا لانه مضمون على البائع بالوفاق على الظاهر والصحيحين في جواز الرد بالعيب ايضا وعدم قول

اى ما تلف كان شرط ان التلف من الكل او البعض او الوصف منه

والاظهر

والاظهر وفاقا للاكثر جوازه لكونه مضمونا على البائع نظهر الثمرة في مثل ما لو اسقط الخيار الاصلي
والمشترط فللمشتري الرد بالعيب وفي مثل ثبوت الخيار بعد انقضاء الثلثة ايام وعدمه فيما اذا
بيع اذ لا ينقطع خيار العيب بالثلثة لانه على المشتري بل يكاد ان يكون اجماعا انه ليس على الفور وان
اشترط بعضهم في الثلثة فما قبلها او غايته ثبوته فيها بالسببين وهو غير قادح فانهما معرفات
يمكن اجتماع كثير منها في وقت واحد كما في خيار الشرط والحيوان والمجلس والغبن اذا اجتمعت في بيع
واحد قبل التفرق بل انما الاشكال في كون التلف مط بعد الثلثة في الحيوان او سائر الخيارات ايضا
بعد القبض والتصرف هل هو في مدة الخيار مضمون على البائع حتى لا يمنع من الرد او على المشتري
حتى يمنع منه كلما تفحصنا فتاوى العلماء في غير خيار الشرط والحيوان والمجلس ايضا انهم يحكمون
بالسقوط بمجرد حدوث العيب في المبيع كما في المثال الثاني والاول وفيما مر في صدر هذه الرسالة
بل ربما يعللون السقوط بان رد المبيع مشروط ببقائه على ما كان وحينئذ لم يبق على ما كان
فيسقط الخيار جدا كما مر في المثال الثاني فح اي اذا كان عكس قاعدة ان التلف في زمن الخيار
ممن لا خيار له منتقضا في اكثر الموارد مع عدم ورود نص فيها فلا بد من القول باختصاصها بالحيوان
الثلثة واما فيما نحن فيه وسائر الخيارات فلا يمكن جريان هذه القاعدة باطلاقها وعمومها فيها
فح يكون مراد الشهيدين في كلامهما المتقدم من اثبات الرد والارش بقولهما وكذا الحكم لو حدث
في زمن الخيار المختص بالمشتري او المشترك بينه وبين البائع او غيره الخ وكذا الحكم في غير الحيوان
بل في تلف المبيع اجمع الخ اثبات الرد والارش في زمن الخيار الاصلي كما في خيار الحيوان اي
الثلثة ايام والمشترط مط او المجلس لا غير ولعل في كلام الشهيد هذا في المسئلة الثانية ما يشعر
به في الجملة فراجعه كما ان المراد من الشرط في الصحيح الاول في قوله حتى ينقضي الشرط الخ خيار
الشرط المشترط اي المقرر المعين بتعيين المتبايعين مط سواء كان في الحيوان او في غيره كاليوم او
اليومين او الازيد مثلا وخيار الاصلي المختص بالمجلس والحيوان كالثلثة ايام فيه هذا من الوضوح
بحيث على من نظر في متن الصحيح المزبور فان فقراته ظاهر بل صريح فيما ذكرنا كما ان الصحيح الاخير صريح
فان المراد من الشرط فيه خيار الشرط الاصلي الذي هو مختص للحيوان فقط حيث قال حتى ينقضي الشرط ثلثة
ايام فان قلت انه قد اجتمع فيما نحن فيه خياران لانه اذا اشترى شيئا فظهر بعضه مستحقا للغير فيجتمع فيه خياران

عه اي على خيار الحيوان والشرط والمجلس منه

صه اي كذا الحكم من ثبوت الرد والارش لو حدث في الحيوان العيب في زمن الخيار منه

عه اي سواء كان في الحيوان ام لا او في تلف ام بعضها بزيادة المدة او نقصانها منه

ط اي بعد هذا الكلام الذي نقلناه عنهما ما يومي اليه منه

عه اي استغراقهما جهينا في بنية النقد والعناء منه مد ظله العالي

بتبعض

بتبعض الصفقة والشركة ولا ضير فيه لانه قد يجتمع انواع الخيار اجمع في بيع واحد لعدم التنافي
كما مر فح اذا تعارض ثبوت الخيار للتبعض مع سقوطه بحدوث العيب فلا بد من ترجيح جانب الثبوت لوجود المرجح
وهو خيار الشركة وبعبارة اوضح لما كان فيما نحن فيه خيار الشركة مرجحا لخيار التبعض فيجب ترجيح ثبوته على
سقوطه لوجود المقتضي وعدم صلاحية المانع للمانعية وكونه مرجوحا بالنسبة الى الاول لعدم وجود
المقتضي للترجيح فيه فيثبت الخيار وهو المط قلت لا اشكال في انه لا فرق في الصفقة المتبعضة بين
كونها متاعا واحدا فظهر استحقاق بعضه كما فيما نحن فيه او متعددا كما في مثل ما لو اشترى سلعتين فاستحق
احديهما فانه يتخير بين التزام السلعة الاخرى بقسطها من الثمن والفسخ فيهما لان اصل الصفقة البيع
الواحد سمي البيع بذلك لانهم كانوا في الجاهلية يتصافقون بايديهم اذا تبايعوا يجعلونها كناية عن الرضا به
ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه واله لعروة البارقي لما اشترى الشاة بارك الله لك في صفقة يمينك
فظهر ان موضع تبعض الصفقة اعم من المتاع الواحد والازيد وان اجتمع في السلعة الواحدة خياران
بتبعض الصفقة والشركة والثاني قد يتقارن العقد كما لو اشترى شيئا فظهر بعضه مستحقا للغير
كما فيما نحن فيه وقد لا يتقارنه كما لو تأخر بعد العقد قبل القبض كما لو امتزج المبيع بغيره بحيث لا يتميز فان
المشتري يتخير بين الامضاء فيصير شريكا بالنسبة والفسخ لعيب الشركة فكما يطلق على الاول بالشركة كذلك
يطلق عليه بتبعض الصفقة ولما كان يمنع المشتري من التصرف في المبيع كيف شاء واراد بل يتوقف على
اذن الشريك فالتسلط عليه ليس تاما فكان كالعيب بفوات وصف فيتخير بالخيار ولذا جاز ان يسمى هذا عيبا
مجاز المناسبة للعيب في نقص المبيع بسبب الشركة لاشتراكهما في نقص وصف فيه وانما كان اطلاق العيب في
ذلك على وجه المجاز لعدم خروجه به عن خلقته الاصلية فانه بحسب ذاته قابل للتملك مشتركا او منفردا فلا نقص
في صفته على ان لب الوجه دون خلقته بل انما الاشكال في جواز ترجيح ثبوت احدهما على السقوط
بسبب التعاضد وعدم جوازه وقد علم ان الامر في العموم من وجه بناء على المختار منحصر في الترجيح الدلالي و
حيث لم يوجد الترجيح الدلالي لا يجوز اعتبار المرجحات مط ولو كانت سندية والترجيح بها لانه مستلزم
لاخذ احد السندين مع ظاهره وترك سند الاخر وان قلنا بالترجيح في مورد الاجتماع فقط دون الافتراق
يستلزم القول بالتفكيك هو باطل جدا هذا مع ان المرجح في الطرف الثاني ايضا موجود وهو موافقته
للاصل المتقدم اي اصالة الصحة في العقود لانه موافق لسقوط الخيار بحدوث العيب كيف كان يقع التعارض

عه اي في الصفقة المبعضة منه

مه وهو مانع من تصرف المشتري من التصرف في المبيع كيف شاء واراد منه

ه اي لاشتراك الشركة والعيب منه

ط اي ثبوت الخيار للتبعض منه

بينهما

بينهما فلا بد من التوقف والاجمال والرجوع الى الاصول والقواعد لبيان الاصل في العقود الصحة
هذا كله مضافا الى ان تسميته يكون خيار الشركة مرجحا لا يخلو عن تسامح لان الترجيح في اللغة جعل
الشيء راجحا بمعنى ارجح له ورجح اعطاه راجحا كما في القاموس وفي الاصطلاح تقديم احد المتعارضين
على الاخر في العمل لمزية له عليه بوجه من الوجوه بحيث لم تكن تلك المزية ملغاة الغاها الشارع
عليه ولم تكن موهنا للطرف الاخر ولم تبلغ درجة الاعتبار فخرج بالقيد الاول ما لو كان لاحدى
الامارتين موافقة للقياس مثلا فانه وان صدق عليه الترجيح اللغوي لكنه لم يشمل عليه التعريف الاصطلاحي
لالغاء الشارع تلك المزية وخرج بالقيد الثاني ما لو جعل الطرف الاخر موهنا لانه حينئذ يخرج بل
يسقط بل يخرج عن درجة الاعتبار ويخرج عن محل البحث والتعارض وخرج بالقيد الاخير
ما لو كان لاحد الامارتين المعتبرتين موافقة لامارة معتبرة اخرى كما فيما نحن فيه لانه اذا بلغ المرجح
مرتبة الحجية يكون معاضدا لا مرجحا اللهم الا ان يجعل الخبرين المتعاضدين كالدليل الواحد و
يجعل الكثرة فيه مرجحا له على الخبر الصحيح المعارض لهما فحينئذ يصدق على الخبر الصحيح الموافق لاحد
الخبرين الصحيحين المتعارضين انه مرجح باعتبار الكثرة التي فيهما اي في المتعاضدين وكالكتاب
اذا كان موافقا لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين فان موافقة الكتاب وان كان مرجحا في الحقيقة
الا انه في الاصطلاح لا يسمى مرجحا لكون الكتاب بالغا مرتبة الحجية فاطلاق المرجح لهما
مسامحة ثم ان الترجيح انما يصدق اذا كان كل واحد من الامارتين حجة في نفسه لولا معارضته الاخرى
واما اذا لم يكن حجة كالخبر الضعيف الموافق للكتاب فلا يصدق عليه ان موافقته للكتاب مرجحة له
وكذا الخبر الضعيف المخالف للعامة فان مخالفة العامة انما يكون مرجحا اذا كان الخبر في نفسه لولا
المعارضة حجة فوجوب العمل في الاول انما هو بحكم الكتاب لا الخبر الضعيف فان الكتاب لما حكم بحكم يلزم
الاخذ به والعمل عليه بخلاف الثاني فان مخالفة العامة لا يثبت حكما من الاحكام فلا يكون مرجحا للخبر
الضعيف ولا يثبت بها حكم فلا يلزم العمل على طبقه اصلا فتبين مما ذكرنا انه لا يكون خيار الشركة
مرجحا لخيار التبعض بل انما يكون معاضدا له وما يتخيل من انه لا بد من تقديم الثبوت على
السقوط فممنوع بوجهين فاولا بان سقوط الخيار ايضا معاضد بالاصل المزبور فيقع التعارض
بينهما ولا يجوز تقديم احدهما على الاخر فلا بد من التوقف والرجوع الى الاصل المزبور فتدبر وثانيا بان

لاحدى الامارتين كالخبر الصحيح الموافق لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين فانه يسمى معاضدا له
ح

ثبوت الخيار وان كان معاضدا بثبوته للشركة الا ان النسبة بين كل واحد من الامارتين والسقوط
بحدوث العيب عموم من وجه فلو اغمضنا النظر عن تعاضده بالاصل المزبور انه فلا يجوز ترجيحه
وتقديمه عليه وطرح الاخر في مورد الاجتماع لاستلزامه التفكيك المرجوح جدا وهو خلاف
بل لا بد التوقف من الرجوع الى الاصل المزبور فيسقط الخيار وهو المطلوب فان قيل ان الترجيح الدلالي
في المقام موجود لانه اذا كان ثبوت الخيار للتبعض معاضدا بثبوته للشركة يكون دلالته على مورد التعارض
اقوى من دلالة السقوط بحدوث العيب عليه فيجب ترجيح الثبوت على السقوط فيثبت الخيار وهو المطلوب قلنا
ان الترجيح الدلالي انما يجدي في الطرف الاخر اذا كان موجودا لانه اذا كان سقوط الخيار بحدوث العيب
معاضدا بالحجة التي في العقود يكون دلالته على مورد التعارض اقوى من دلالة ثبوت الخيار للتبعض
او مساويا له فيجب اما ترجيح السقوط على الثبوت او التوقف والاجمال والرجوع الى الاصل المزبور
فيسقط الخيار ايضا وهو المطلوب هذا مع ان هذا ليس بالنسبة الى مورد التعارض من الترجيح الدلالي
في شيء لانه اذا كان دلالة ثبوت الخيار بسبب التعاضد اقوى بالنسبة الى مورد التعارض من دلالة السقوط عليه
يكون بالنسبة الى مورد الافتراق ايضا اقوى من دلالته عليه فيجب ترجيحه عليه وطرح الاخر راسا وهو باطل
جدا كما لا يخفى وقد مر ما ينبئ عن ذكر امثلة الترجيح الدلالي في العموم من وجه ومن الواضح البين ان هذا
ليس منه في شيء فان قلت قد اجتمع فيما نحن فيه خيارات ثلثة لان ثبوت الخيار للتبعض معاضد بثبوته للشركة
وبالقاعدة المتقدمة من ان التلف في مدة الخيار ممن لا خيار له فلا بد من تقديمه على السقوط بحدوث
العيب وبعبارة اخرى اذا كان ثبوت الخيار معاضدا بهما ففي مورد الاجتماع لا بد من تقديمه عليه فيجب العمل
على اطلاق الاول وعمومه دون اطلاق الثاني وعمومه فيثبت الخيار للمشتري وهو المطلوب قلت اولا لا بد من
بيان تفصيل الكلام حتى يتضح الجواب من الايراد في هذا المقام فنقول ان التعارض اذا وقع بين ادلة ثلثة
مثلا فاما ان يكون كل واحد معارضا للاخر فيحصل تعارض ثلث واما ان يكون احدها معارضا لكل
واحد من الاخرين من دون ان يكون تعارض بين الاخرين فيحصل تعارضان وعلى اي تقدير لا يخلو اما ان
يكون من سنخ واحد بان يكون الكل من باب التباين مثل ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العلماء
ثم قال يستحب اكرام العلماء فحينئذ ان وجد في احدها احد المرجحات وجب الترجيح والا يجري احكام التعادل من
التوقف او التساقط او التخيير على المذاهب او من باب العموم من وجه مثل ما لو ورد في خبر اكرم العلماء وفي اخر

اي ترجيح الثبوت على السقوط وتقديمه عليه منه

لا تكرم الفساق وفي آخر يستحب اكرام بني تميم فخ في مورد الافتراق نعمل بالكل وفي مورد الاجتماع اعني العالم
الفاسق التميمي الذي يتعارض الكل فيه ان كان الترجيح الدلالي لاحد الاطراف موجودا فمرجح والا
فيحكم بالتوقف او الرجوع الى الاصل او من باب العموم المطلق مثل ما لو ورد في خبر اكرم العلماء ثم قام الدليل
على عدم وجوب اكرام جماعة خاصة منهم فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق منهم فح
الحكم في مثله تخصيص العام بكل من المخصصين لان الاول عام والاخيرين خاص فمقتضى ادلة وجوب
حمل العام على الخاص ذلك فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الاول ولا ثم جعل النسبة بينه
بين الخاص الثاني عموما من وجه بالجملة اذا تعارض احد الادلة للآخرين وكان كلا التعارضين
من قبيل تعارض العام والخاص من غير تعارض بين الآخرين مثل ما لو ورد في خبر اكرم الناس وفي آخر لا
تكرم العلماء وفي آخر لا تكرم الفقهاء فالاولى تعارض الاخيرين بالعموم والخصوص ولا تعارض بينهما والتحقيق
ان نقول في مثله بتخصيص العام بكل من المخصصين لما مر ولا يلاحظ الترتيب في اخذ النسبة بان
يخصص اولا باحد الخاصين ثم يلاحظ نسبة المعنى المخصص مع الآخر وهذا على وجهين احدهما ان
يخصص اولا بالعلماء الذي هو اعم الخاصين ثم بالفقهاء الذي هو اخصهما وهذا لا ينفع الاول
لانه بعد التخصيص يكون النسبة بين المخصص وهو الناس ما عدا العلماء وبين الفقهاء عموما وخصوصا
مطلقا فلا بد من التخصيص بالفقهاء ايضا وثانيهما ان يخصص اولا بالفقهاء فيكون المراد من
العام ما عدا الفقهاء فينقلب نسبة اكرم الناس مع الاخرى لا تكرم العلماء الى العموم من وجه فان الناس
ما عدا الفقهاء مع العلماء بينهما العموم من وجه يجتمعان في الاصولي ويفترق الاول في العامي والثاني
في الفقهاء فلا يجوز تخصيص اكرم الناس بلا تكرم العلماء بل لا بد من ملاحظة احكام تعارض العموم من وجه
وقد مر الوجه في عدم ملاحظة الترتيب انه يلزم الترجيح بلا مرجح فان نسبة كل واحد من الخاصين
كنسبة الآخر اليه فتقديم احدهما وتخصيص العام به ثم ملاحظة نسبة المعنى الحاصل من التخصيص
مع الآخر لا شك في كونه ترجيحا بلا مرجح بل من البين الواضح انه يجب ملاحظة نسبة مدلول العام مع
كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر ولازم ذلك التخصيص بهما معا وكون احد الخاصين اعم و
الآخر اخص لا يوجب ترجيحا في التقديم على الوجه المذكور كما لا يخفى هذا اذا كان كل واحد من المخصصين
منفصلا كما في المثال الذي ذكرنا او متصلا كما لو قال اكرم العلماء الا زيدا العالم الاعمى والعالم واما اذا

عد بزوم التخصيص بهما

كان احدهما متصلا والآخر منفصلا مثل ما لو ورد في خبر اكرم الناس الا الفقهاء او بشرط ان لا يكونوا
فقهاء او اكرم الناس غير فقهائهم او الناس غير الفقهاء ثم ورد في خبر لا تكرم العلماء فانه لا بد من التخصيص
بالمتصل اولا ثم ملاحظة النسبة بين المعنى الحاصل بعد التخصيص مع الآخر فتكون النسبة من قبيل
العموم من وجه والوجه في ذلك واضح اذ المخصص المتصل جزء لعنوان العام ومقدم على الآخر بحسب العرف
خصوصا ما كان المخصص من قبيل الوصف وبدل البعض والفرق بينه وبين المتصلين والمنفصلين
عرفا ظاهر والحاصل ان التحقيق فيما لو عارض العام خاصان احدهما اعم من الآخر ولا يكون بينهما
تعارض لمكان الاتحاد في الحكم التفصيل عنه وهو عدم ملاحظة الترتيب عند تساويهما في الانفصال والاتصال
حذرا من لزوم الترجيح بلا مرجح ووجوب ملاحظة الترتيب عند اتصال احدهما بتقديم المتصل
منهما على غير المتصل نظرا الى ان المتصل جزء عنوان العام عرفا هذا ولنرجع الى ما كنا فيه من الجواب
فنقول ان في قبول القاعدة المزبورة على سبيل الاطلاق والعموم كما مر سابقا فراجعه تأملا لكن نقول
ثانيا ان العلاج في تعارض الازيد من الدليلين كالثلاثة والاربعة مثلا ايضا كالدليلين من
حيث وجوب تقديم النص على الظاهر او الاظهر على الظاهر اذا كان التعارض من حيث الدلالة
والا فيجب التوقف والرجوع الى الاصل ولنفرض مثالا للترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر
والاظهر كما في[2] مثل ما لو ورد في خبر اكرم العلماء وكان عدد العلماء الفا مثلا ثم قال لا تكرم
الفساق وكان عدد الفساق مائة تسعين منها عالما والعشرة لا ترجيحا فالثاني اظهر دلالة من اكرم
العلماء فنخصصه بالثاني فلا يلزم تخصيص الاكثر ولو خصصنا عموم الثاني بالاول وابقينا عموم الاول بحاله
لزم تخصيص الاكثر وحيث كان التعارض فيما نحن فيه بين كل واحد من الادلة الثلاثة المزبورة وبين
الساقط تعارض العموم من وجه لم يكن في كل واحد من الطرفين ترجيح دلالي حتى يجب الترجيح بذلك
فلا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى الاصل المزبور الذي هو الصحة واللزوم في العقود فيسقط الخيار
للمشتري وهو المط فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى الكرام تلك قلت وان قيل قلنا هذا غاية ما
قصدت تبيينا واوردت في سلك التحرير بيانه مع تكاثر الاحزان والمحن وتفاقم الاشغال والفتن والحمد لله
اولا وآخرا وشكرا له باطنا وظاهرا على ما اعطانا ما اشتهيت وبلغني الى ما تمنيت واجتنبت بهما ذلك الا
لعيش تركته وطيب راحته فركبه فرزقه لمثل هذا الذي لسبر الاجاج المر والحلاوة الموعود لجزء عن المراد في

[2] مثل ما لو تعارض الخبران و
كان تخصيص احدهما مستلزما
لتخصيص الاكثر

على تخصيص النص بين ممكن لعبد
الفقه الاجتهاد وعلو صعوبته
بتخصيص نوع عمله نسخ

الايام والليالي المعدودة ثم ارتقاه المعروض الى خدمة اعز الناس علي واكرمهم لدي صدر المحققين و
بدر المدققين قدوة الفقهاء والمجتهدين حجة الاسلام والمسلمين استادنا الاعظم ومولانا الاكرم شمس
فقهاء الاوائل والاواخر اعني جناب الحاج ميرزا باقر وفقه الله تعالى لطاعته وفعل الخير وملازمته
ان اجل مشايخ اجازتي اعني المولى الفقهاء ومصباح الظلام حجة الاسلام والبدر التمام شيخنا الاستاد
وملاذ العباد مرتضى المصطفى ومصطفى المرتضى علم الهداية والتقى اعني جناب الشيخ المرتضى لا
زالت رياض علمه ممطورة واعلام فضله مرفوعة لما نظر الى بعض تصنيفاتي وامسك الى قريب من
خمسة اشهر جملة من تحقيقاتي وتحريراتي ثم قال في حقي انه كالفاضل القمي حين رجوعه من التحصيل
فكتب لي اجازة وتصديق اجتهادي وصار سبب الغاية علو قدري وجيء واشتهاري في مشهد الغري على مشرفه صلوات
الملك العلي بحيث قد صار اساس لقوم يادخذ تصنيفاتي وتحقيقاتي في كل ليلة ويوم وقد حكي
انه في وقت رجوعه من التحصيل تكلم في المحمل مع العالم الفاضل ملا علي النوري الحكمي في بعض
المسائل فبعد ما اجاز للفاضل قال النوري هذا كفر ومن قال به فهو كافر فلما تفرقا وذهب
كل الى منزله صنف رسالة مفردة في اثبات كون ذلك الجواب كفرا فبعثه اليه وهو في اصبهان فلما
نظر وراجع اليها فاصد وكتب في جوابه ما كتبه حتى وكان مقصوده التكلم معه على مقتضى
القواعد العقلية والحق من جملة المقلدين لك رسالة في ابطال هذا وقد بلغني انك لم تصدق وتسلك
في كوني مجتهدا ومخطئ جل مشايخ اجازتي ولم تصدق في حقي فاردت ان اوضح وابين لك انه مصيب في
هذا التصديق ولم يكن من المخطئة فقدمت الى حضرتك الشريف في يوم الاضحى فبعد ما سئلت عنك (والاجازة مع)
عن بعض المسائل الفقهية وتكلمت معك بخلاف راي جنابك العالي فلما رجعت من خدمتك الشريف
امسيت بجنب مخالفة الرقاد بمحالفة السهاد فغرقت في بحر لجي غوامض الفكر وكنت ادور في صحن
الدار الى قريب من الصبح في الليالي المظلمة واتفكر في تلك المسئلة الى ان صنفت في اثبات قولي و
رايي وتداودعت فيها نفوس كنوز الحقائق وفرائد موارد الدقائق وادرجت فيها من بعض
مهمات مسائل الاصول ما لم يدرج في ابواب الاصول والفصول وقد ارسلت تلك الرسالة الى خدمتك
الشريف حين كوني معترفا باني قاصر الباع قصير الذيل والذراع واني لست في مضمار السبق و
الاستباق الا كراكب قصب او راجل النفس ساقه بالشك واني مساق للسهو والنسيان فلا يوجد غالبا

كالفاضل القمي في مقامه و علت في ... الا رسالة مفردة صح

ضايقني

تصانيفي خاليا من الزيادة والنقصان لكن الميسور لا يسقط بالمعسور فارجو ان تنظر في مطاويها
شوارق انوارها وغرائب مشارق اسرارها نظر منصف في مجالس الجدال طالبا لاظهار الحق
في كل حال فبعد امعان النظر واستقصاء التدبر واستيفاء غاية التفكر فان وجدتها في
غاية الجودة والمتانة وحريا قابلا للتصديق والاجابة والقبول فصدق وصر من جملة مشايخ اجازتي
وصوب جناب الشيخ في حقي فانه على ما جرت به مرار اليس الامر راس اهل الباطن مؤسس غرائب
العلوم والدراسات وصاحب التصنيفات والتحقيقات الانيقات والتدقيقات الرشيقات ومنبع الزهد
والورع والكرامات فتارة يخبر عن بعض ما مضى وتارة اخرى عن بعض ما هو ات واني اما
نظر الى قوله انه كالفاضل القمي لعله اشار به الى انه كما كان صاحب الملكة القدسية والقوة الاجتهادية
والاستنباطية مقتدرا باجوبة عديدة وتصنيف رسالة مفردة في رد قول ذلك الفاضل في تلك
المسئلة فكذلك هذا المجاز من تلامذته ايضا كذلك كما صرح به في اجازتي ومقتدر لتصنيف رسالة
مفردة في جواب من خالفه في رايه في بعض المسائل الفقهية وظني ان مقصوده من ذلك القول
ليس الا الاخبار والاشارة على اني بعد رجوعي من التحصيل ساجيب عن قولك في هذه المسئلة
باجوبة عديدة قريبة من ثلاثين وجمعتها واصنف هذه الرسالة في اثبات قولي ورايي وان وجدتها
في غاية السخافة والركاكة ولم تجدها حريا قابلا للتصديق والاجابة والقبول فالمسئول ان تصلح بعد
فتح ابواب القواعد ورفع النقاب عن وجوه المطالب والمقاصد ما طغى به القلم وزاغ عنه البصر
وقصر عنه الفهم وغفل عنه النظر وتستر عثاري وزللي وتسد لسداد فضلك خللي ثم ان
هذه الاجوبة لبعض ما خطر ببالي القاصر وفهمي الفاتر وتركت الزيادة خوفا من
الاطناب وكسل الطالب وعدم رغبة الناظر والراغب والله هو
العالم بحقائق الاحكام وحججه امناؤه الاعلام ودمتم مؤيدا
على الدوام ومحروسا بعين الله الملك العلام والسلام
ختاما وقد وقع الفراغ من
تاليف هذه الرسالة
١٢٧٦
في سنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى شرائع الاحكام بتمهيد قواعد معالم الاسلام وارشدنا الى مسالك غاية المرام
بتهذيب قوانين شرائع خير الانام وشرح صدورنا ببلوغ من ضوابط الاحكام ونور قلوبنا من لوامع
مدارك اولي الافهام والصلوة والسلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام واعلام مناهج الحلال والحرام
والمفتاح لمنهج الرحمة ومصابيح الظلام وزبدة اصحابه البررة الفخام اما بعد فيقول فقير رحمة ربه الغني محمد بن علي
ابن ابي الحسن الحسيني التبريزي ان هذه رسالة في بيان وضع الالفاظ والحقيقة الشرعية والكلام يقع في
مقصدين المقصد الاول في بيان انه هل الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او الامور الذهنية او الامور الكلية بمعنى
ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الذهن او في الخارج والماهية ان كان المعنى مما
له وجود في الخارج كزيد مثلا او جوب القول الحجة فقال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية التبادر فانه اذا قيل اشتريت
الماء مثلا انما يراد به الامر الخارجي لا الصورة الذهنية وصحة السلب فانه يصح سلب المعنى الذهني وصحة السلب علامة
المجاز فتعين الامر الخارجي لا الذهني ومن ذلك يعلم ان اللفظ موضوع للامر الخارجي لا الصورة الذهنية وفيه
ان ذلك الاستعمال في الامر الخارجي انما هو على سبيل المجاز والعلاقة المشاكلة والقرينة الاضافة انما هي شرب نحوه
لان هذا مستلزم لسد باب الحقيقة بالكلية وفتح باب المجاز في كل الالفاظ وذلك باطل بالاجماع واعترض عليه ايضا
بوجوه الاول ان الالفاظ لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم التكرار في قولنا زيد موجود لان المراد بالزيد
الموجود في الخارج فيكون بمنزلة زيد الموجود موجود والجواب ان التكرار انما يلزم اذا جعل الموجود جزءا للمعنى الخارجي
او قيدا للصورة الخارجية واما اذا كان الزيد موضوعا للمعنى الخارجي اعني الموجود الخارجي لا على سبيل القيدية والجزئية
فلا يلزم التكرار الثاني ان النسبة لا وجود لها في الخارج بل انما وجودها في الذهن فلو كان جميع الالفاظ موضوعة للامور
الخارجية لزم النقض بالنسبة وجوابه ان الوجود الخارجي اعم من ان يكون الخارج ظرفا لنفسه او للنسبة ايضا له وجود
لكن لا بحيث يكون الخارج ظرفا لها او يتشخص ويتعين في الخارج بل النسبة امر خارجي لا موجود خارجي الثالث انها
لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب مثلا قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج

كالانسان مثلا وللامور الخارجية ان كان المعنى مما له وجود في الخارج ح

لكان الاخبار عنه بكونه صادقا لا يكون غلطا فلا يتحقق الكذب اصلا وجوابه ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجي
سواء وجد في الخارج او لم يوجد فان وجد فصادق وان لم يوجد فكاذب الرابع ان الوضع للامور الخارجية انما يجري في علم الاشخاص
واما علم الاجناس واسماء الاجناس كالانسان والفرس مثلا فلا فانه لا وجود لها في الخارج وجوابه ان علم الاجناس واسماء الاجناس
ايضا لهما وجود خارجي بمعنى وجودهما في ضمن الافراد ونقول ان الوجود الخارجي كما يكون في الخارج كذلك يكون في الذهن معنى
خارجي الخامس انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم النقض بلا شيء فان لا شيء لا وجود له في الخارج وهذا الايراد
وارد على ظاهر حجة من قال بانها موضوعة للامور الذهنية او لا يرد والاشكالات المذكورة على القول بكونها موضوعة
للامور الخارجية والجواب اولا قد عرفت جواب الاشكالات وثانيا نقول لو سلم ورود الايرادات فان ذلك لا يستلزم
بطلان القول بالوضع للامور الخارجية وذلك لا يستلزم الوضع للامور الذهنية لامكان الوضع للماهية المطلقة
وثانيا حجتهم بانها موضوعة للمعاني الذهنية دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن
الشبح حجرا سماه حجرا واذا تغير ذلك الظن انسانا مثلا تغير التسمية فسميه باسم الانسان فان كانت موضوعة للمعاني الخارجية
لما تغيرت التسمية لعدم تغير الامر الخارجي والجواب انه بناء على انها موضوعة للامور الذهنية يلزم اذا قال المولى
لعبده ائتني بماء او تمر مثلا ان يكون العبد ممتثلا اذا تصور معنى الماء والتمر في ذهنه من دون ان ياتيه في الخارج وذلك معلوم البطلان
قطعا وثانيا بان تغير التسمية انما هو لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين
لكن المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر وبعد ذلك لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية
ليس لان الموضوع له هو الشبح الخارجي وثالثا ان غاية ما دل عليه نفي الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من
ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في
الخارج او مرتسمة في الذهن كما ذكر في دليل القول الثالث حجة من قال بانها موضوعة للماهية المطلقة التبادر فان
المتبادر من اللفظ هو الماهية من حيث هي من غير ملاحظة الى كون الماهية موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن
والجواب عن صحة السلب اي سلب المعنى الذهني بمعنى ان المعنى الذهني ليس مرادا من اللفظ والا لزم الامتثال
باتيان المعنى الذهني كما تقدم وصحة السلب علامة المجاز فيكون مجازا في المعنى الذهني اللهم الا ان يكون مراده
من الماهية المطلقة الموجود الخارجي سواء كان بالفعل ام لا حتى يكون هذا القول مطابقا للقول الاول بانها موضوعة
للامور الخارجية ولا نزاع حجة القول بالتفصيل انه لو كان اللفظ موضوعا لما لا يتحقق له في الخارج فلا بد ان يكون موضوعا
للماهية المطلقة والدليل على ذلك التبادر وقد عرفت جوابه وان كان المعنى مما يتحقق في الخارج كالامور الشخصية فلا يصح

لا يخفى ان هذا الجواب غير مرتبط بالاشكال لانه [illegible] ان الالفاظ موضوعة للماهية المطلقة [illegible] هو المعنى الخارجي [illegible] من حيث انه ذهني او خارجي فالايراد وارد على القول الاول [illegible] للامور الذهنية [illegible] والله اعلم

فيها القول بالمهية الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجود
الخارجي والذهني ماهية غير ماهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج مثلا مع ان ابا
نقول الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى المهية الكلية العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس
على ما قيل بل المهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت
في الذهن كانت شخصا آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى المهية الكلية وظاهر
ان اللفظ الدال على الاشخاص كزيد مثلا ليس موضوعا للمهية الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع
للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وفي الكليات موضوع للمهية من حيث هي ثم اعلم ان بعضهم جعل النزاع في
ان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او الذهنية ناشئا من ان الاشياء المعلومة بخروج الشعاع او الانطباع فمن جعله بالانطباع
قال ان الصورة الشيء يقع في مرآة البصر او الذهن ومنها يعلم ذو الصورة فالمقصود بالذات هو الصورة وهذا صار اعتبار
بان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية واما ذو الصورة فانما هو مقصود بالتبع ومن قال بخروج الشعاع قال ان الانوار
البصر او الذهن وشعاعها يخرج ويجعل الامور مضيئة ثم يدرك ذو الصورة في موضعه فالمقصود بالذات الموجود الخارجي
وهذا هو السبب في ان بعضهم ذهبوا الى ان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وانما الصورة مقصودة بالتبع وفيه ان
الامور الحكمية العقلية لا دخل لها بالوضع المقصد الثاني في الحقيقة الشرعية وفيه مقدمة الاول يطلق المتشرعة
على كل من تدين بدين الاسلام عالما كان او عاميا والفقهاء على كل من تدين بدين الاسلام عالما بالفقه لا الاعم
والنسبة بينهما العموم المطلق فان الفقيه داخل في المتشرعة بخلاف العامي فانه غير داخل في الفقيه والحقيقة الشرعية
على ما ذهب اليه العلامة ره في التهذيب هي ما نقله الشارع او المتشرعة الى معنى شرعي بوضع شرعي وينتقض عكسا بالمرتجل فان
المرتجل لا نقل فيه واذا وضع على حسب الارتجال فالاحسن في التعريف العدول الى ما ذهب اليه صاحب الفصول بانها
هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي كما ان الاحسن ان يبدل اللفظ المستعمل بالرسم
الكلمة باللفظ كما هو المحقق في تعريف اصل الحقيقة ليطابق هذا بذلك التعريف فيقيد بوضع شرعي خرج
الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي والاولى ان يعتبر قيد الحيثية بمعنى ان
يكون الوضع من حيث كونه شارعا فيخرج منه الحسن والحسين عليهما السلام فان الشارع لو كان سماهما عن النبي
صلى الله عليه وآله وان وضعهما الكن لا من حيث الشارعية فلا ينتقض التعريف طردا فان الفقيه مثلا اذا
وضع اسم ابنه زيدا لا يسمى حقيقة شرعية ههنا اذا علمت هذا فاعلم ان الشارع ههنا النبي صلى الله عليه وآله

اي سواء كان عالما او عاميا

اللهم الا ان يراد الافراد الشايعة المتعارفة لا النادرة فان المرتجل ربما يدعى ان لا وجود له اصلا وفيه ان العادة يقتضي على خلاف ذلك فافهم في التعاريف لا يخرج الافراد النادرة مع ان الشيوع في الافراد الشايعة اول الكلام ويمكن يتنبه حتى يكون شاملا

ان لم يكن الحد جامعا

فالمراد به نبينا صلى الله عليه وآله وقد فسر بالله تعالى فلا بد ان يكون المراد من وضعه تعيينه وضع في شرعنا الاحكام ونقول مطلقا
ولا عيب بعد ان هذا التعريف يشتمل على صور اربعة الاولى ان يعرف اهل اللغة اللفظ والمعنى لكن لم يكن اللفظ موضوعا
لذلك المعنى ثم يضعه الشارع لذلك المعنى الثاني ما لا يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه الثالث ان يعرف اهل اللغة
لفظه دون معناه الرابع بالعكس بان يعرفوا معناه دون لفظه فكل الصور الاربع حقيقة شرعية لكن المعتزلة
جعلوا الثلثة الاخيرة حقيقة دينية بمعنى انهم جعلوا اصطلاحا سموها بها وقال التفتازاني عند المعتزلة ان الصورة
الاولى من الاربعة منقول والمناسبة ملحوظة والثلثة الباقية مرتجل والوضع ابتدائي ولا مناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي
اصلا وفيه ان الصورة الاولى من الثلثة الاخيرة عند التأمل معلوم لانه اذا لم يعرف اهل اللغة اللفظ والمعنى او
عرفوا المعنى دون اللفظ فكيف يصير منقولا والمناسبة ملحوظة بل يتعين الارتجال لكن الصورة الثانية من
الثلثة عدم المناسبة والابتدائية او الارتجال غير مسلم لانه اذا عرف اهل اللغة اللفظ كما في لفظ الصلوة ولم يعرفوا
المعنى الشرعي اصلا يمكن ان يكون بين المعنى اللغوي والشرعي مناسبة كما في الاركان المخصوصة فلا يكون مرتجلا بل يكون
منقولا وهذا لعله مراد صاحب الاشارات من التشنيع للتفتازاني بقوله وفيه ما لا يخفى على ما قاله الاستاد قدس سره
ولكن انتصر من جانب التفتازاني صاحب الفصول بان مرادهم من قولهم لا يعرف اهل اللغة معناه بل دون معناه ان لا يعرفوه
ولو بطريق المجاز المتعين كونه موضوعا مستعملا فانه اذا تحقق المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا العلاقة المصححة للاستعمال
على حسب نوع المجاز ويرد عليه كما اعترف هو ايضا لو سلم انتفاء العلاقة المصححة للتجوز لا يلزم ان يكون موضوعا
مستعملا اذ لا نسلم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لا بد ان تكون مصححة للتجوز بل يكفي مناسبة ما فان المجاز يعتبر نوع
العلاقة او المناسبة العرفية بخلاف النقل ومما ذكرنا علم ان الحقيقة الشرعية قد يكون على سبيل النقل بان يهجر
المعنى اللغوي وقد يكون على سبيل الاشتراك بان يبقى المعنى اللغوي على حاله ويضعه الشارع على معنى آخر فيكون
مشتركا وقد يكون على سبيل الارتجال كما تقدم ويرد على صاحب الفصول ان مراد المعتزلة من قولهم دون معناه
ان لا يعرف اهل اللغة على التفصيل المعنى لا ان مرادهم ان لا يعرفوا ولو بطريق المجاز المتعين كونها
موضوعا مستعملا كما فسره هو ويجوز صاحب الفصول لا يصير جوابا شافيا ويبقى الايراد واردا على التفتازاني ثم
ان المعتزلة خصوا الحقيقة الدينية باسماء الذوات والصفات كالمؤمن والكافر وما يشتق منهما كالايمان والكفر والحقيقة
الشرعية خصوها باسماء الافعال ومثلوا بالحج والصلوة والمصلي والمزكي وفيه ان التعريف الشامل للدينية
اعم من ان يكون اسم ذات او صفة او اسم فعل بل يشمل الجميع مع ان المصلي والمزكي ليسا اسم فعل ثم ان بعضهم

[illegible]

فيه انه لا يسمى مشتركا في الاصطلاح بل منقولا لان المراد بالمشترك ان يكون اللفظ موضوعا لمعنيين بوضعين مستقلين عن واضع واحد سواء كان الشارع او اهل اللغة او العرف العام او الخاص واما اذا كان اللفظ موضوعا عند اهل اللغة مثلا لمعنى وعند الشارع لمعنى آخر فلا يسمى بالمشترك فافهم والله العالم
ابن المصنف

نكر ان الحقيقة الدينية ما يختص بالاعتقاد او القلب والشرعية ما يختص بالافعال او
بالجوارح وفيه ان هذا ايضا خارج عما نحن فيه لانه مناف لتقسيمهم بالثلثة المتقدمة مع ان
الحقيقة الدينية قسم من اقسام الحقيقة الشرعية ولولا التعريف لسائر الكلام هذا حسنا لكن المناسب
حينئذ ان يقول الدينية ما يختص بالاعتقاد او القلب او القلب كذلك الشرعية ما يختص بالافعال والجوارح
بان يبدل او فيهما بالواو وذكر ابن الحاجب ان الحق ثبوت الحقيقة الشرعية واما الدينية فالحق عدم ثبوتها
وفيه ان هذا خبط عظيم من ابن الحاجب فانه ظن ان الحقيقة الدينية ليس من الحقيقة الشرعية بل هي مغايرة
معها وغفل من ان الحقيقة الشرعية قسمان ديني وشرعي كما صرحوا به مع انه يمكن القلب بمعنى ان الحق
ثبوت الحقيقة الدينية لانها الشاهد المعلوم من الالفاظ بل الحقيقة الشرعية بالمعنى الاول غير موجود
في الالفاظ كما يدل عليه الاستقراء المقدمة الثانية في بيان الشرع فانهم اختلفوا في ان الشرع هل هو عبارة عن الله تعالى
او النبي او كليهما على اقوال ذهب السيد المرتضى الى الاول تبعه جماعة والدليل عليه اولا التبادر فان
المتبادر من الشرع موجد الشرع ومحدثه والموجد الحقيقي هو الله تعالى لا غير وثانيا ذكر اهل اللغة فانه ذكر في القاموس
شرع بمعنى سن اي جعل طريقة وجاعل الطريقة طريقة هو الله تعالى لا غير وذهب الاكثر الى الثاني ودليلهم
على ذلك فهاب معظم الاصوليين واكثرهم اليه والحق هو القول الثالث فيكون لفظ الشرع مشتركا بينهما
ودليلنا على ذلك ان كلا من القولين مثبت من جهة وناف للآخر من جهة وقد تقرر في محله ان الاثبات
مقدم على النافي فاذا اخذنا من الطرفين جهة الاثبات يصير مشتركا ثم بناء على الاشتراك لا يخلو اما
ان يكون مشتركا معنويا فيكون المراد من الشرع العدل المشترك وهو الشارعية فعلى هذا يكون ارادة
الله تعالى والنبي معا من لفظ الشرع من باب عموم المجاز واما مشتركا لفظيا فان قلت يلزم استعمال اللفظ في
اكثر من معنى واحد قلنا اولا على القول بجواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فلا كلام وان
قلنا بعدم الجواز نقول هذا الاطلاق من باب عموم الاشتراك فلا ضير فيه وثانيا ان كلامنا في الجواز انما هو في الشرعية
اي الاحكام المنسوبة الى الشرع فاردنا من الشرعية المنسوب الى الله تعالى والى النبي وانما يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لو
اردنا من لفظ الشرع الله تعالى والنبي ولم نرد فليس كذلك بما يحتمل ان هذا النزاع صدر من التفويض الوارد في بيان
الاحكام على حسب ما يقتضيه المصلحة الى النبي لا كما اراد العلامة الثالثة في بيان تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول انه
لا نزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية واما الدينية فلا خلاف في ثبوتها بل انما هو اصطلاح الاصحاب على الحقيقة الشرعية كما اثبتنا

فيما مر من ان المجازية لو لم يرد النصوص من الشارع بل ارادها من باب صدور هذه الشرعية عليها ان المصلحة في الاخبار الكثيرة ينبغي ان يعلم ان المراد بالتفويض بعض النصوص ع

فيه ان هذا الجواب لا يرتبط بالسؤال لان عمدة الكلام في ان اطلاق لفظ الشارع والشرع اعم والنبي معا تم الجمعة وقد الجواب الزام بالارادة والقول بان كلامنا انما هو في لفظ الشرعية لا لفظ الشرع غير محل الكلام والحق
في ثبوت الحقيقة للشرعية والفقهائية وانما النزاع صح

في لفظ الصلوة والحج والزكوة وامثالها وقول الحاجبي في المختصر الحق عدم ثبوت الحقيقة الدينية لا وجه له كما تقدم
الثاني انه لا نزاع في استعمال الشارع الفاظ العبادات في المعاني المخترعة انما الخلاف في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز ثم ذهب
القاضي الباقلاني على ما نسب اليه الى ان الفاظ العبادات كالمعاملات مستعملة في معانيها اللغوية والزوائد قيود
شروط فهمت من الخارج وكلامه وان كان على طبق القاعدة لان الاصل انه اذا دار الامر بين التقييد والنقل يقدم التقييد
على النقل لان الاصل عدم النقل لكن يرده ولا انه منا للاتفاق فانا نقطع بان الشارع استعمل لفظ الصلوة والحج والزكوة
في المعاني المستحدثة المخترعة شرعا وكان الاتفاق على مسلك الشيخ بمعنى ان شخص المعصوم او قوله وان لم يكن في الجمعة او
في قولهم الآن انه لو كان قولهم خلاف التحقيق ولما خالفوا لكان واجبا عليه عليه السلام ردعهم اما بنفسه او بارسال سفيره المعتبر
عن هذا المسلك بطريق اللطف وكان المراد من الاتفاق على طريق القدماء فانهم قالوا ان يدخل قول المعصوم عليه
السلام او شخصه في جملة المجمعين او قولهم بان يجتمع العلماء في عصر في مجلس افتوا فتوى واحدة وكان احدهم الامام او بوافق
فتاواهم في مكتوب وعلى بعض الامام وخطه وكان المراد على طريق المتأخرين في الاجماع عن الاتفاق الكاشف
بطريق الحدس وثانيا بناء على مذهبه يكون لفظ الصلوة مثلا مستعملا في الدعاء وكونها مقرونة بالركعات شرط
لصحة الدعاء وخارج عن المشروط واذا كان كلما اطلق لفظ الصلوة لا بد من ارادة الدعاء منه يلزم ان لا يكون
المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد في الصلوة وان الشرع يشترط
بين الدعاء والمتابعة هذا خلف اللهم الا ان يراد من الدعاء اعم من ان يكون باللفظ والقلب او الاتباع اعم
من ان يكون بتبعية الغير كما في الاقتداء بالامام او تبعية بعض الافعال عقيب بعض اخر كما في المنفرد ونسب الى
بعضهم ان هذا الكلام اي عدم استعمال الشارع الالفاظ في المعاني المخترعة كلام سخيف لا يصدر عن الجاهل فضلا
عن العالم بل هذا انما نشأ من عدم التفكر في كلام الباقلاني وليس مراده عدم الاستعمال مطلقا بل مراده عدم النقل
بمعنى ان استعمالها انما كان على سبيل المجاز لا النقل وكيف يظهر الثمرة بينه وبينهم في اجراء اصل العدم في اثبات الاجزاء و
الشرائط والاركان وعدم اجرائه فبناء على قوله يجوز اجراء الاصل في الاجزاء والشرائط والاركان لان الكل فهو
خارج عن المعنى فمتى شك في شيء من المذكورات يجري الاصل واما على قولهم فلا يجوز اجراء الاصل في الاركان على مذهب
الصحيحي والاعمي كليهما واما الاجزاء والشرائط فهو مبني على ان اسامي العبادات اسام للصحيحة ام للاعم من الصحيحة و
الفاسدة على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى ويتضح الكلام ويعلم ان الصحيحي لا يجوز اجراء الاصل في الثلثة واما الاعمي فيجوز
له اجراء الاصل في الاجزاء والشرائط دون الاركان ثم على فرض قوله بان اسامي العبادات لم تستعمل في المعاني

لا وجه لهذا الاستدلال كما لا يخفى على المهتدي

الشرعية في لسان الشرع ولو مجازا لان استعمال الشارع في المعاني المخترعة على سبيل المجاز فانه اول وانكر الاستعمال مط
لكنه قال بالاستعمال من حيث لا يعلم ويباذلك ان هو لدوا لزوايد فهو وشروط الهيئة من الخارج بل كل على ان
الفاظ العبادات والمعاملات بناء على الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيهما ايضا مطلقا والمقيد لها فهمت
من الخارج والاقوال في المطلق والمقيد ثلثة وحيث ان في استعمال المطلق في المقيد ثلثة اقوال والقول الاول بالحقيقة
ضعيف بل الذي يكون مجازا فقد التزم بالمجاز من حيث لا يشعر القول الاول ان ذكر المطلق واراد المقيد حقيقة سواء ذكر القيد مع المطلق
متصلا او منفصلا لان المراد من المطلق هو المعنى المطلق لا غير والخصوصية انما فهم من الخارج هو والقيد او الامر في المطلق مثلا اعتق
رقبة مؤمنة لكن الثاني ان ذكر المطلق واراد المقيد مطلقا سواء كان القيد متصلا او منفصلا بان لا يذكر المؤمنة بعد شهر
او سنة مثلا مجاز لان الخصوصية انما يراد من المطلق لا من القيد والقيد قرينة على ارادة الخصوصية و
الثالث التفصيل فان كان القيد متصلا فالخصوصية
انما يراد من الخارج اي القيد فيصير حقيقة وان كان منفصلا فالخصوصية يراد من المطلق لا من القيد ويصير
القيد قرينة على ان المراد من المطلق ليس الا المقيد حين اطلاقه فيصير مجازا وهذا مختار بعض العلماء انتهى ولعله
الادعاء فاذا تاخر القيد عن المعاني اللغوية المطلقة المستعملة في لسان الشرع يكون الشارع قد استعملها في المعاني
المجازية والقيد المذكور بعد كشفها على انه اراد الخصوصية من اللفظ والجواب عن هذا الايراد والا بان مراد
القاضي وهو منه لعله ليس الا القول الاول من الاقوال الثلثة كما هو مذهب السلطان في ان يكون استعمال الفاظ
الفاظ العبادات والمعاملات في المقيد بالشروط والاجزاء حقيقة لان الاستعمال حقيقة في معانيها اللغوية سواء كان
القيد متصلا او منفصلا ثانيا بانه لو سلم المجازية فانما هي مع بقاء المعنى اللغوي وعدم هجره ومراد
القاضي من انكار الاستعمال انكار استعمال الالفاظ في المعاني المخترعة بحيث يهجر المعنى اللغوي ولا ينكر استعمال
اللفظ في المعاني المجازية المخترعة مع بقاء المعنى اللغوي الثالث ان نزاعهم في ثبوت الحقيقة الشرعية و
عدمه هل هو في الوضع التعييني او التعيني او في بعض تعييني وفي الاخر تعيني او في البعض تعيني وجوه كما قال صاحب الاشارات
والمعروف من كلام القوم ان النزاع في الاول لكن الظاهر ان النزاع في الوضع التعيني كما يظهر من كلام صاحب
المعالم ره حيث قال وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني
المذكورة ومراده من المعاني المذكورة وضع الشارع وتعيينه بازاء تلك المعاني ايضا الظاهر من ادلة النافين
والمثبتين ان الخلاف في الوضع التعييني اما الظهور في ادلة النافين ففي مقامين من ادلتهم الاول

اي بعد المعاني اللغوية منه

فيه انه لا بد من وجود الشاهد من كلام القاضي على انه مراده والا فهو توجيه بما لا يرضى صاحبه
احمد الحسيني

انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين اذ الفهم شرط التكليف ولو فهمها لهم لنقل الينا اما
بالتواتر او بالاحاد والتواتر لم يوجد والاحاد لا يفيد العلم فان الظاهر من قولهم لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين
النقل والوضع على وجه التعيين لا التعين الثاني للنافين ذكروا انه لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والظاهر من قولهم لكانت غير عربية ثم ذكروا اهل اللسان في مقابل الوضع التعييني
لان غير العربية انما يكون في الوضع التعييني مثلا اذا وضع بعض اهل الاصطلاح من العرب لفظ الجوال للماء يخرج عن
كونه عربيا واما الوضع التعيني فلا يخرج اللفظ عن العربية فان لفظ الصلوة مثلا اذا استعمل مجازا في الاركان مع
القرينة ثم كثر الاستعمال حتى صار حقيقة على وجه التعين لا يخرج عن العربية لانه من جوز نوع المجاز انها الظهور من ادلة
المثبتين فانهم ذكروا من جملة ادلة الاثبات الاستقراء وقالوا اذا تتبعنا استعمال الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها
غالبا في معانيها المخترعة عنده وقد تقدم للظن بان الشارع في اول الامر الى نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية و
الظاهر ان قولهم بنقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية النقل على وجه التعيين وهنا كلام يحتمل التعيين والتعين و
هو ما ذكره الحاجبي في رد ايراد اورد على بعض حجج المثبتين حاصله ان ما يريد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في
معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة فهو المدعى والظاهر من قوله فهو المدعى الوضع التعيني وكيف كان
فانا نتكلم بكل الوجوه الرابع انه قد وقع النزاع بينهم في ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا او نفي الحقيقة الشرعية
مطلقا والظاهر منهم الاتفاق على القولين منهم بل قيل لا ثالث بينهما لكن زاد بعض المتاخرين في المسئلة
تفصيلا احدث قولا ثالثا وهو ان الحقيقة الشرعية ثابتة بالوضع التعيني في الالفاظ التي يكثر استعمالها في
محاورات الشارع والمتشرعة كالصلوة والزكوة مثلا دون غيرها من الالفاظ التي لم يكثر استعمالها في كلام الشارع كا
والفسوق وليس النزاع واقعا في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة والا لوجب على القائلين والمثبتين تعيين الالفاظ التي
ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في الحقيقة الشرعية لانه لا يمكن لهم بمجرد قولهم
بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة حمل استعمال الشارع على المعنى الشرعي ما لم يتحقق كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق
فيه الوضع الخامس انه وقع النزاع بين الفاظ العبادات والمعاملات في ثبوت الحقيقة الشرعية عندهم فقيل بثبوتها فيهما وقيل
بثبوتها في الاول دون الثاني وليس المراد من الثبوت مطلقا فان من الفاظ العبادات ما ليس فيه معنى مخترع جديد غير المعنى اللغوي
مثل الوقوف في المشعر والركوع والسجود فانها باقية في معانيها اللغوية بل المراد الثبوت في غالب الالفاظ ولا يبعد ان يكون مراد
اثبات الحقيقة الشرعية من ملاحظة امرين الاول ان يكون المعنى غير المعنى اللغوي اي معنى مخترعا الثاني ان

اقول الظاهر من هذا الكلام الوضع التعيني لا التعييني كما لا يخفى على المتامل

يكثر الاستعمال في لسانها المقدمة الرابعة في بيان ثمرة النزاع ذكر صاحب المعالم انه تظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن
القرينة في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة على الاول ومراده من الاول وضع الشارع وتعيينه وعلى اللغوية بناء على الثاني
ومراده من الثاني عدم استعماله هذه الالفاظ في المعاني المستحدثة في لسان اهل الشرع وكان استعمال الشارع على طريق المجاز
ثم قال واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف واورد عليه بوجوه الاول ان قوله فانها تحمل
على المعاني المذكورة بناء على الاول باطلاقه يعني في جميع الموارد تحمل على المعنى الشرعي غير صحيح بل ينبغي التفصيل
وبيان ذلك ان الوضع اما بالتعيين او التعين وعلى كلا التقديرين لا يخلو اما ان يكون وضع الشارع او تعين المعنى في اول
زمان الشارع او اواسطه او اواخره والاصل يقتضي ان الوضع وقع في آخر زمانه وعلى التقادير اما ان يعلم تاريخ
الوضع بالمعنيين وتاريخ الصدور معا كلا فان كانا مقترنين اي الوضع والصدور يحمل على الشرعي وان كان الوضع
مقدما على الصدور فايضا يحمل على الشرعي وان كان الصدور مقدما على الوضع فيحمل على اللغوي واما ان يعلم
تاريخ الوضع دون الصدور فيحمل على الشرعي لان الاصل تاخر الحادث وهو الصدور واما ان يعلم تاريخ الصدور
دون الوضع فيحمل على اللغوي لان الاصل تاخر الحادث وهو الوضع واما ان يجهل كلاهما اي تاريخ الوضع
وتاريخ الصدور فيحتمل تعارض الاصلين وتساقطهما وبعد التعارض فان قلنا بتقارن الوضع والصدور كان تأسيسا
لان كلا الاصلين يعملان عملهما فيثبت التقارن اي تقارن الوضع والصدور فيحمل على الشرعي اتيه وان قلنا
بالتساقط فالتوقف والجواب عنه ان مراده من المعاني على سبيل الوضع التعيني كما هو الظاهر من
(اي مراد صاحب المعالم)
كلامه كما بينا سابقا والظاهر ان الوضع وقع في اول زمانه وتوهم كونه في الوسط والآخر خلاف
التحقيق والظاهر ان التفصيل المذكور لا وجه له بناء على الوضع التعييني كما هو مراد صاحب المعالم نعم يتاتى على
الوضع التعيني للتفصيل وجه في صورة عدم العلم بان التعين في اي زمان حصل وصورة العلم فان حصل العلم
او الظن بالطرفين او باحدهما عمل به والا فيتوقف الحاصل ان التفصيل الذي ذكره المورد لا وجه له لانه ان
كان المراد بالوضع التعيين فلا حاجة الى التفصيل والا وان كان المراد الوضع التعيني فايضا لا حاجة الى التفصيل
المذكور بل المحتاج اليه انما هو التفصيل الذي ذكرنا الثاني انه يرد عليه ان هذا اي الحمل على المعنى الشرعي مطلقا
انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع الالفاظ واما على القول بثبوتها في الجملة في بعض
الالفاظ دون بعض فلا يجوز الحمل على المعنى الشرعي مطلقا بل لا بد من الفحص في انه هل هو من الالفاظ التي تثبت
الحقيقة الشرعية فيها ام لا فان كان الاول حمل على المعنى الشرعي وان كان الثاني حمل على اللغوي وان شك في

لان الثاني انه كان محتاجا الى تعيين الوضع كالمعنوي ولا يكفيه الاستعمال في المعنى المخترع على سبيل التجوز بنصب القرينة فيعتبره في اول زمان استعماله اللفظ في المعنى المخترع والا فلا يكون محتاجا الى تعيين الوضع لا في الوسط ولا في الآخر منه

فيه ان الاطلاق في كلام صاحب المعالم مبني على المذهبين اعني مذهب من قال بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع الالفاظ ومذهب من قال بثبوتها في البعض اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان الحمل على الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي قلنا بثبوتها فيها على الاطلاق يعني ان هذه الالفاظ تحمل على الشرعي اذا وردت مجردة عن القرينة وبعد القرينة يتوقف فالثمرة على تقدير صحتها ثمرة على المذهبين والامر واضح ابن المص

كونه من ايهما فالتوقف والجواب عنه ان مراد صاحب المعالم التكلم على مذهب المثبت مطلقا لا الاعم من المثبت مطلقا او
في الجملة الثالث يرد على قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني ان الحمل على المعنى اللغوي مطلقا ايضا غير صحيح لان
المعنى الشرعي من المجازات الشائعة وقد يرجح المعنى المجازي على الحقيقي في بعض الموارد والجواب ان المجاز الشائع على
خمسة اقسام الاول انه يجعل الشهرة الغالبة بحيث يتقدم على سائر المجازات ولا يتقدم على الحقيقة الثاني انه يجعل
الشهرة المجاز بحيث يساوي الحقيقة لكن لا يصير المجاز بحيث يكون حقيقة الثالث ان الشهرة يجعل المجاز بحيث يكون
واقفا على فوق الحقيقة ويكون بحيث يكون راجحا على الحقيقة الرابع انه يجعل الشهرة بحيث يساوي الحقيقة في كونه
حقيقة فيصير مشتركا لفظيا الخامس انه يجعل الشهرة المجاز بحيث يصير راجحا على الحقيقة ويجعل الحقيقة مرجوحة
فيصير منقولا والمعنى الشرعي في المقام من القسم الاول من اقسام المجاز الشائع يعني اذا كانت المجازات متعددة ودار الامر بين
الحمل على احدها فيقدم المعنى المجازي الشائع على سائر المجازات ويحمل عليه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فيحمل على
المعنى اللغوي في جميع الموارد الرابع انه يرد على صاحب المعالم ان قوله واذا استعمل في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعي بغير خلاف باطلاقه غير مسلم لان من اهل الشرع الائمة عم من زمان الحسين ع
ابن علي صلوات الله عليه مثلا بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لا يجوز الحمل على الشرعي لانه لعل
التعين حصل بعد ذلك اللهم الا ان يفصل بين الائمة ويجعل بعض الائمة دون بعض اي من وقع في كلام الصادقين ومن بعدهما
الى العسكريين ومن بعدهما فيحمل على الشرعي وما وقع في كلام قبلهما من المعصومين فيحمل على اللغوي لكن ظاهر كلام مراد
صاحب المعالم من الاستعمال في كلام اهل الشرع جميع اهل الشرع حتى الائمة عم والايراد المذكور عليه يتوجه
نعم لو تم ما ذكره الفاضل التوني في هذا المقام امكن اندفاع الايراد عنه الا انه ايضا ليس بتام كما ستعرف بنقل محصول
كلام الفاضل التوني قال ان هاهنا كلاما ملخصه ان ثمرة هذه المسئلة اي ثبوت الحقيقة الشرعية قليلة الجدوى لان اكثر
الموارد ان كان في كلام الائمة فالمراد معلوم ولا نزاع في انه يحمل على المعنى الشرعي ووقوع بعض هذه الالفاظ في
كلام النبي او القرآن غير مضر اما القرآن فانه ليس كلام فيه الا وقد بين المراد منه في الاخبار وقد عرفت ان الفاظ الاخبار
تحمل على الشرعي واما كلام النبي فاكثر اخبار النبوية غير ثابت التحقق والبعض النادر الذي ثبت بطرق الخاصة ايضا مبينة بالائمة ووصل الينا
منهم وخبر نبوي معمول به عند الخاصة لم يكن وارد الينا بتوسط الائمة فقليل بل لا وجود له فلا ثمرة في النزاع وفيه اولا ان
قوله لو كان في كلام الائمة يحمل على المعنى الشرعي على الاطلاق مم لانه يلزم بمجرد وفاة النبي ان يكون الالفاظ حقائق
شرعية بالتعيين ولا نلتزم به اللهم الا ان يقال ان مراده من الائمة الصادقين ومن بعدهما او العسكريين ومن بعدهما او

عم فيه انه ليس في كلام صاحب المعالم ما يدل على ذكر الثمرة على مذهب المثبت مطلقا بل هو اعم كما لا يخفى

عليه ان الامر دائر هنا بين ارادة المعنى الشرعي على سبيل المجاز وبين ارادة المعنى اللغوي على الحقيقة والمجاز الشائع انما يقدم على سائر المجازات لا على الحقيقة المذكورة

ایضاح ٥

هذا محتملا الظاهر من لفظ الائمة وثانيها ان يكون المراد من كلمات القرآن مبيّنا في الاخبار ان كانا بالتواتر فهو وان كان
بالآحاد فليس بحجّة لعدم افادته القطع اللهم الا ان يقال بحجية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى الظن الخاص اي من باب
حصول الظن من نفس الخبر او من باب السببية المطلقة بمعنى عدم حصول الظن بخلافه وان لم يحصل الظن من الخبر
فيتم بالنسبة الى الظن الخاص صحيحا او السببية المطلقة لا مطلقا وثالثها ان يكون الخبر النبوي مبيّنا لنا بلسان الائمة بخبر خبر عن
كونه خبرا نبويا ويجعل الخبر خبرا سماعا عن الائمة فان قول المعصوم عن ابي ابان عن رسول الله الا انه يسمى خبرا نبويا
بل يعد من اخبار الائمة ولعل هذه الايرادات اشكالات مراد صاحب الاشارات بعد ذكر كلام الفاضل
التوني حيث قال بعده وهو منظور فيه من وجوه المقدس الحاجة حسن بيانا سبيل الحاصل في المسئلة فنقول اذا
ورد لفظ في كلام الشارع ولم يعلم ان المراد منه معناه اللغوي او الشرعي فالاصل الاولي التوقف عن الحمل على
احدهما والاصل الثانوي اصالة عدم النقل وان قلنا بحجية خبر الواحد من باب الظن الخاص ووصف الظن او
السببية المطلقة بهذا اصالة عدم النقل الى اصالة التوقف لان الاول مقدم على الثاني المقدمة السادسة في بيان
الاقوال فعلى القول بالوضع التعييني ليس القول الا اثنان الثبوت مطلقا والنفي مطلقا كما صرح به العضدي
وقال القول بالتوقف ليس قولا وان نسب الى البعض وعلى القول بالوضع التعيني قول بالثبوت مطلقا
وقول بالنفي مطلقا وقول بالتفصيل بين الفاظ العبادات والمعاملات وقول بالتفصيل بين الازمان زمان النفي في
زمان النبي والثبوت في زمان الباقرين وقول بالتفصيل بين الازمان والالفاظ فتعين بعض الحقيقة الشرعية ثابت في بعض
الالفاظ في زمان النبي وفي بعض اخر في زمان الباقرين وفي بعض اخر في زمان العسكريين فحاصل الاقوال على
ما ذكرنا سبعة الحق القول الاول اي الثبوت بالوضع التعييني وجوه الاول الاجماع المحكي عن السيد في الانتصار
وعن صاحب الغنية في الغنية وعن ابن ادريس في السرائر والآمدي والفخر الرازي في المحصول وآيات الاحكام فان
السيد ما مضمونه ان كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد من الحمل على المعنى الشرعي بالاجماع وقول صاحب
الغنية قريب من هذا لكن الآمدي والفخر الرازي لم يدعوا الاجماع صريحا بل قالوا الحمل على المعنى الشرعي
ولم يعلم فيه خلاف الا من القاضي الباقلاني فيحتمل بعضهم من كلامهم هذا الاجماع وكيف كان فالاجماع
المحكي في اللغات حجة فان قلت الاجماع منهم انما وقع على الحمل على المعنى الشرعي وهذا لا يثبت كونها حقيقة
عند الشارع في المعاني المخترعة لاحتمال كونها مجازا في المعاني الشرعية عند الشارع وكان استعمالها على سبيل المجاز قلنا هذا بعيد
من الشارع لانه يصير المعنى انه قد استعمل الصلاة في الاركان المخصوصة مجازا واذن لكم الحمل على المعنى الشرعي

اى وان لم نقل بالظن الخاص والسببية المطلقة منه

الاركان

الاركان مثلا في جميع موارد الاستعمالات فيما هذا الا معنى الوضع فان قلت حجية الاجماع انما هي باعتبار
كونه كاشفا عن قول المعصوم وليس المعصوم داخلا في القائلين بالثبوت فلا يصير الاجماع حجة قلت لا نسلم عدم دخول
المعصوم فيهم وثانيا نقول لو سلمنا عدم دخوله في المجمعين كفانا مصير العلماء اليه لحصول الظن من قولهم
والمدار في اثبات اللغات على الظن والا لانسد باب العلم وهو القاطع لعدم الوصول الى القطع في اكثر الموارد الثاني
الشهرة فان المشهور ثبوت الحقيقة الشرعية حتى ان الآمدي والفخر الرازي قالا ولم يعلم فيه اي في الثبوت خلاف الا
من القاضي الباقلاني والشهرة المفيدة للظن حجة جدا فان قلت هذا لا يفيد الظن فليس بحجة قلت حصول الظن
من الشهرة وجداني ومخالفه مكابر لوجدانه وفي هو اصالة عدم النقل وان كان ايضا مفيد الظن لكن هذا اقوى منه
لما ذكرنا من انه لم يعلم فيه خلاف الا من القاضي فان قلت الشهرة انما هو حجة لو اصابت بطريق النقل عن اهل اللغة والاصطلاح
واما اذا كان بطريق الاجتهاد كما فيما نحن فيه فليس بحجة قلت اكثر قول صاحب الوافية وامثاله انهم عن اجتهاد عن نقل
ان لم ينقل كل اقوالهم عن اجتهادها والقول بان اهل اللغة كصاحب القاموس وغيره اذا قال اللفظ الفلاني مثلا
موضوع للمعنى الفلاني بالاجماع فلا يسمع ولا يقبل مجازا فيه بل هذا اجدى الى القبول من الاول لو كان يقبل
دعوى الشهرة من اهل اللغة كذا يقبل من المتشرعة في المعنى الموضوع له الشرعي الثالث الاستقراء وهو
على ثلاثة اقسام الاول استقراء اهل الصرف والنحو والمنطق وغيرها من ارباب الصنايع فانا نرى ان النحوي مثلا
اذا استعمل الفتحة او غيرها في معنى انما يستعملها بطريق الوضع والنقل لا المجاز فيحصل لنا الظن وبهذا يحصل
فيه الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت لو كان استعمال الشارع بالوضع لنقل الينا كما نرى انه ما من امر
وقع الا وهو نقل الينا حتى اكل الصحابة التمر ولفظهم النواة وحكاية مزاح النبي مع علي عند اكلهما التمر ولفظ
النواة الى نواة علي وقوله بعد الفراغ يا علي انت اكول معروف واذ ليس النقل فليس الوضع ثبوت الحقيقة الشرعية
قلت الوضع الى المنبر واخبار الناس بالاجماع في المسجد واعلامهم باني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل
يكفي في اعلام اللفظ الترديد بالقرائن كما يفهم الصبيان الوضع بالترديد بالقرائن مثل ابيني بالماء والخبز
او الكوزة الثاني استقراء كلمات الشارع فانا اذا تتبعنا كلمات الشارع ابانا انه في اغلب الموارد يطلق اللفظ ويريد منه المعنى
الشرعي دون اللغوي فيحصل الظن لنا بانه وضع تلك الالفاظ بازاء تلك المعاني المخترعة الثالث استقراء احوال الواضعين
فانا اذا استقرينا الواضعين يحصل الظن بانه كل من اراد تبيين لاحد شيئا او حكما او لا يضع لفظا بازاء
ذلك المعنى ثم يبين ويفهم المخاطبين ان بذلك اللفظ ومن هنا نحكم بثبوت الحقيقة الشرعية الرابع التبادر وهو

يقبل قوله وانا قال الموضوع للمعنى الفلاني مع

لا يستلزم الصعود مع

علامتهم

على اقسام الاول انه اذا اطلق لفظ الصلوة والحج والزكوة مثلا فالمقطوع به المعاني الشرعية لانها المتبادر من
اطلاق الالفاظ وليس ذلك الا بنقل الشارع وتصرفه تلك الالفاظ الى المعاني المخترعة وفيه ان التبادر في زمان المتشرعة
لا يثبت التبادر في زمان الشارع كما تقدم الثاني ما ذكره الفاضل التوني وحاصل ما ذكره ان المتبادر من الالفاظ المعاني
المخترعة في خطابات الشارع بحيث يدل عليه من كلام الشارع ثم اورد عليه بانه لعل التبادر ناش من كثرة مشاهدة كلمات المتشرعة حيث انهم
كلما يطلقون تلك الالفاظ يعنون بها المعاني المخترعة فاجاب عنه بان التبادر معلوم وكونه حاصلا من الممارسة
في اطلاقات المتشرعة غير معلوم ثم قال وذلك التبادر انما حصل من كثرة استعمال الشارع تلك الالفاظ في
المعاني المخترعة ثم قال والحاصل ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا مستندا الى الوضع انتهى اقول لا يخفى
ما يرد عليه من اول الكلام الى اخر ما ذكره وان كلامه من البداية الى النهاية منظور فيه من وجوه الاول ان تبادر
المعاني المخترعة من كلام الشارع فلان تبادر المعاني المخترعة من كلام الشارع في زمان المتشرعة لا يستلزم التبادر من
كلامه في زمان الشارع اللهم الا ان يتمسك في ثبوت التبادر من دليل خارج وما يمكن ان يكون دليلا امران احدهما
تشابه الازمان وثانيهما الاصل بقاء المعنى في حاله لكن الدليلين كليهما فيما نحن فيه غير موجود اما تشابه الازمان
فلا دليل على تعيينه فانه كما يحتمل ان يكون زمان الشارع مشابها لزمان المتشرعة كذلك يحتمل ان يكون زمانه
مشابها لزمان اهل اللغة والتشابه انما يثبت اذا علم ان الالفاظ كان حقيقة في زمان الشارع في المعاني المخترعة
وليس فليس واما الاصل فلانه ليس معنى في السابق موجودا غير المعنى اللغوي حتى يكون الاصل مقررا
له واصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم النقل يثبت المعنى اللغوي فالاصل عليه لا له الثاني ان معلومية التبادر
وعدم معلومية حصوله من الممارسة في اطلاقات المتشرعة لا يجدي في مقام الجواب بل الذي يجدي اثبات ان
دليلا باثبات التبادر في زمان الشارع من مجرد اللفظ دون القرينة الثالث ان غاية ما يثبت من قوله ان
التبادر انما حصل من كثرة استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني المخترعة كون المعاني المخترعة معنى شرعيا بالوضع
التعيني الرابع ان قوله الاصل في التبادر ان يكون وضعيا انما يصح بعد ثبوت كون التبادر من الالفاظ في زمان
الشارع المعاني المخترعة ولكنه اول الكلام بل الثابت تبادر المعاني المخترعة من الالفاظ في زمان المتشرعة لا الشارع
الثالث ما ذكره صاحب المعالم دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ثم
قال ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم قال ان هذا لم يحصل

الابتصرف

الا بتصرف الشارع فيها ونقله اليها وهذا معنى الحقيقة الشرعية ويرد عليه ان في كلامه تكرارا فان المقدمة الاولى
هي القطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة كان مغنيا عن ذكر المقدمة الثانية وهي القطع بسبق هذه المعاني من الالفاظ
لانه اذا حصل القطع بكون الصلوة اسما للركعات مثلا لا بد من سبق المعنى المخترع عند الاطلاق فذكرها بعد
ذكر المقدمة الاولى تكرار وكذلك العكس فان المقدمة الثانية مغنية عن الاولى وايضا كون السبق عند المتشرعة لم
يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اول الدعوى لانه يجوز ان يكون استعمال الشارع بطريق المجاز ثم صار عند المتشرعة حقيقة
ويمكن الجواب عنه بان مراده اما من ذكر المقدمة الاولى فالاشارة الى رد كلام القاضي من ان الالفاظ لم يستعمل
في المعاني المخترعة اصلا بل انما استعملت في معانيها اللغوية والزوائد شروط كما نقل الكلام فيه فقال في رده انا
نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة والمراد من السبق الاستعمال سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز
واما من ذكر المقدمة الثانية فمراده الايماء الى رد النافين للحقيقة الشرعية بان التبادر والمقطوع به سبق هذه
المعاني الى الفهم عند الاطلاق ولما كان هذا التبادر وادعاء القطع بسبق هذه المعاني المخترعة من تلك الالفاظ يثبت
الوضع في الجملة اي مطلق الوضع اعم من التعييني والتعيني فاتى بالمقدمة الثالثة وهي قوله ثم ان هذا لم يحصل الا
بتصرف الشارع ونقله الى اخره لتثبت لوضع التعييني وكيف كان لا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف والركاكة
ثم اورد صاحب المعالم على نفسه بانه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها
مجازات لغوية فاجاب بانه هذا الايراد لم يقل ان مجرد استعمال الالفاظ في معانيها يثبت كونها حقائق شرعية بل انما ادعى لا يرد اذ عم
سبق هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق فكيف يرد عليه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ثم قال في ذيل الحجة
واعلم ان في اصل الحجة بحثا لان كونها اي الالفاظ اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها
ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ثم وان كانت بالنسبة الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها
حقائق عرفية لهم متشرعة لا حقائق شرعية وفيه ان هذا الترديد اي انكانت بالنسبة الى اطلاق الشارع ولكنها
بالنسبة الى اطلاق اهل الشرع من صاحب المعالم ليس في محله وهذا الايراد لا يرد على اصل الحجة لانه ذكر في اصل
الحجة ان التبادر وسبق المعنى الى الذهن لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله ومراده من الاطلاق اطلاق
الشارع فقط بقرينة قوله وهذا معنى الحقيقة الشرعية فكلامه لا يحتمل الترديد المذكور وهذا ظاهر لا يحتاج الى
زيادة توضيح الخامس ان كثيرا من جملة هذه الالفاظ كالصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها كان ثابتا في
الامم السالفة والشرائع السابقة وكانت حقائق في معانيها الشرعية كما يدل عليه الاخبار والايات مثل

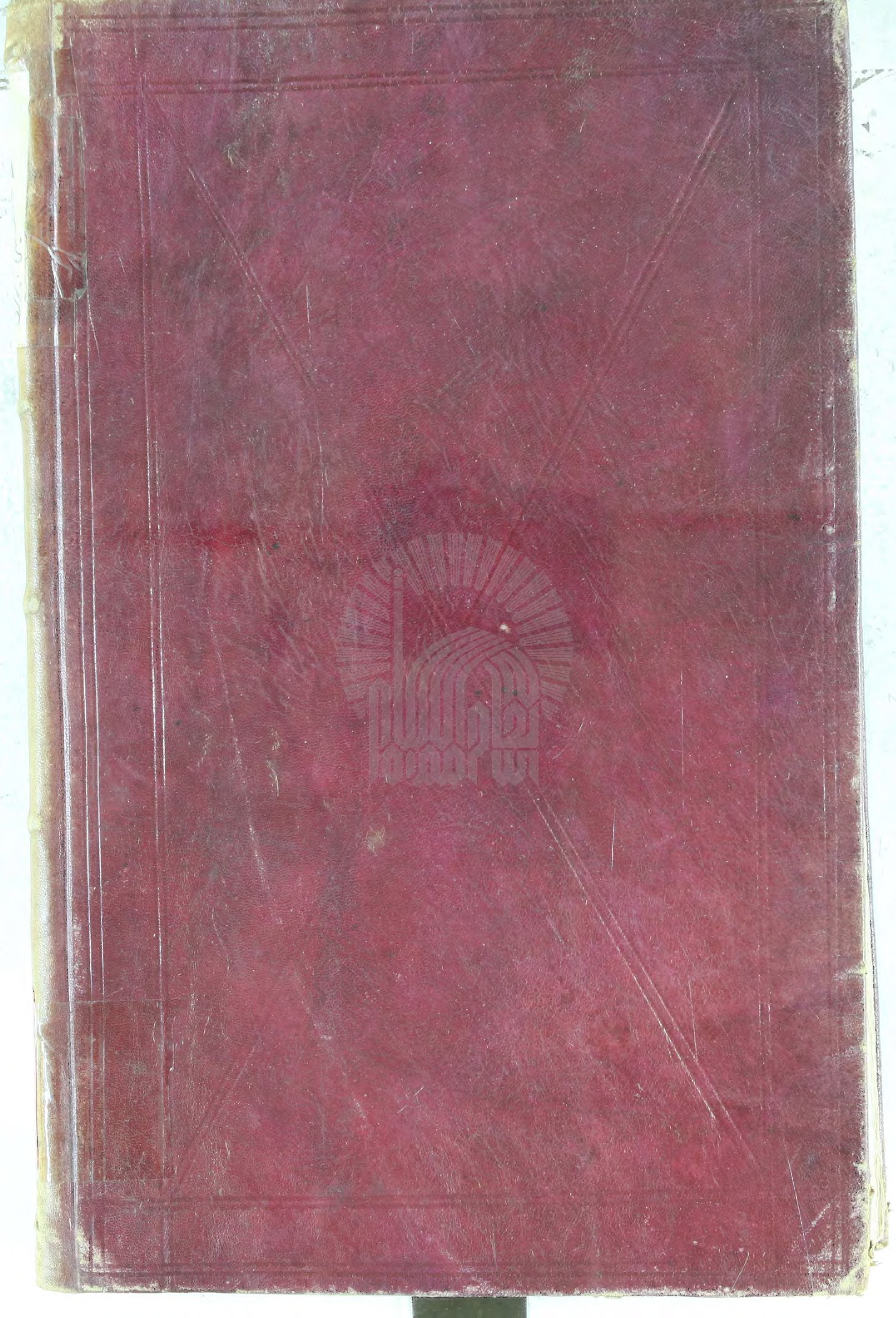
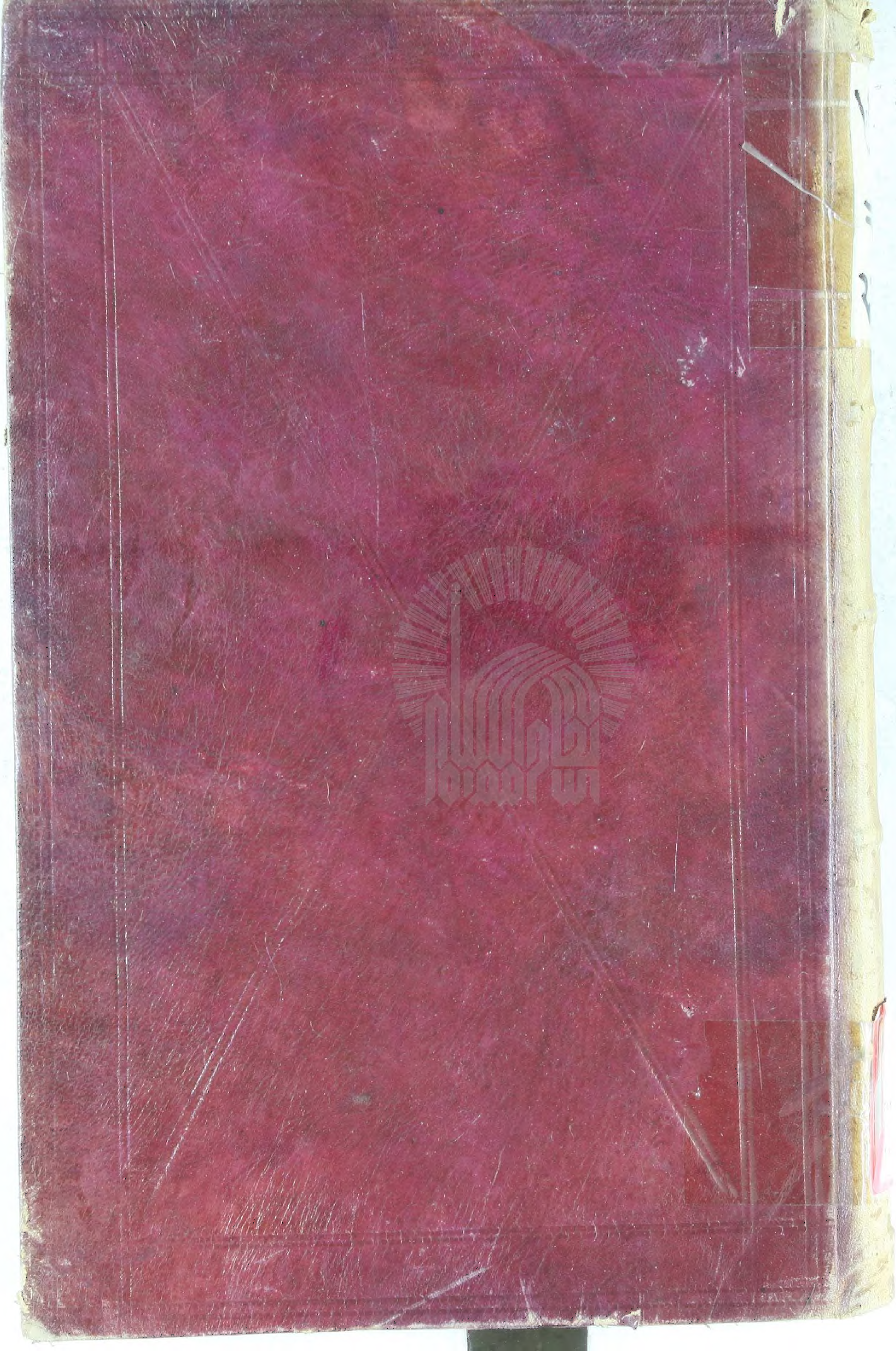
واوما

واوصاني بالصلوة والزكوة وكتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وغير ذلك من الآيات فيثبت المطلوب فيها بانضمام اصالة عدم النقل والهجر وفي الباقي بانضمام الاجماع المركب وفيه اولاً ان كون الماهيات مشروعة في الامم السابقة لا يستلزم كون هذه الالفاظ بعينها موضوعة بازاء تلك الماهيات لجواز ان يكون قبل وضع بازاء تلك الماهيات الفاظ اخر وانما الحكاية عنها صارت بهذه الالفاظ وثانياً نقول ان الشارع زاد على تلك الماهيات اجزاء وشرائط واخترع معنى اخر ووضع تلك الالفاظ بازاء تلك المعاني وثالثاً نقول ان ادعاء الاجماع المركب غير مفيد بل غير جائز لانه انما يجوز الادعاء اذا ثبت كون بعض الالفاظ موضوعاً للمعنى الشرعي في الامم السابقة وقد ذكرنا ان وجود هذه الالفاظ بعينها غير معلوم في الامم السابقة بل يحتمل ان يكون بهذه الالفاظ حاكياً عن تلك الالفاظ التي كانت في الامم السابقة مع انه لو سلمنا كون هذه الالفاظ عين تلك الالفاظ لا يثبت الحقيقة الشرعية بل يثبت المعنى اللغوي فان زمان الامم السابقة وزماننا وزمان النبي نسبتها واحدة في كون تلك الازمنة زمان اللغة فاذا لم يعلم ان اللفظ الخاص كلفظ الصلوة مثلاً في الزمان السابق كان حقيقة في المعنى الجديد او المعنى اللغوي فالمتيقن ثبوت كونه حقيقة ومستعملاً في المعنى اللغوي الى ان يثبت المخرج عن هذه القاعدة فلا يجري دعوى الحقيقة الشرعية في المعنى المخترع في الزمان السابق والجاري اصالة عدم النقل فكيف بالاجماع المركب كذا في زمان النبي وزماننا هذا فيجري حكاية لفظ خاص موجود في الزمان السابق ومستعمل في المعنى المخترع لا يثبت كونه حقيقة في ذلك المعنى فضلاً عن دعوى الاجماع المركب في باقي الالفاظ التي لم يعلم وجودها في تلك الازمنة واستعمالها في معنى حادث كلفظ الحج والزكوة مثلاً ثم بعد ملاحظة ادلة المثبتين للحقيقة الشرعية من الاجماع والتبادر والاستقراء اما ان يحصل القطع بثبوت الحقيقة الشرعية والظن والظن في اثبات اللغة حجة وان لم يحصل احدهما فلا بد من الرجوع الى اصالة عدم النقل وهي اقوى ادلة النافين حجة النافين ايض وجوه منها اصالة عدم النقل وفيه ان الاعتماد على هذا الاصل اما من باب الظن الشخصي الفعلي وحصوله ممنوع لما ذكرنا من ان الظن الاعم حاصل من ادلة المثبتين على خلافه فلا يحصل الظن من هذا الاصل على خلافه لاستحالة حصول الظن الشخصي بطرفي النقيض او من باب السببية المطلقة بمعنى ان لا يحصل الظن على خلافه سواء حصل منه الظن ام لا ولا يجري لهذا الاصل ايض بهذا المعنى بعد حصول الظن من الاجماع والاستقراء والتبادر على خلافه فلا يلتفت اليه او من باب التعبد الظن النوعي بمعنى انه حجة سواء حصل منه الظن او الشك او حصل الظن بخلافه فعلى هذا يصير اصل العدم

محل الاعتماد الا من يقول بان الظن في اللغات حجة كما هو الحق وقد تقدم الكلام فيه فلا يجوز له ان يعمل بهذا الاصل لما ذكرنا من انه يحصل من الاستقراء وغيره الظن بثبوت الحقيقة الشرعية ومن ينكر حجية الظن في اللغات ويقول لا بد من حصول القطع كما يظهر من كلام صاحب المعالم في اخر المبحث فيلزم له العمل بمقتضى هذا الاصل لو حصل القطع من هذا الاصل وترك العمل بالظن الحاصل من ادلة المثبتين كما عمل به صاحب المعالم على ما يظهر من كلامه الا ان دعوى حصول القطع دعوى بلا دليل ودون اثباتها خرط القتاد ومنها ان تلك الالفاظ لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل وكذا الملزوم اي ثبوت الحقيقة الشرعية بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ بالمعاني انما هو بحسب دلالة الالفاظ بالوضع في تلك اللغات والعرب لم يضعوا تلك الالفاظ لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربياً فقد قال تبارك وتعالى في سورة يوسف عليه السلام الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه قرآناً عربياً واجيب بوجوه الاول ان الضمير راجع الى السورة وان كان على سبيل التأويل بالمذكور والمقرو وفيه ان هذا خروج عن ظاهر القرآن والمفروض ان ظاهر القرآن حجة الثاني ان القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء والدليل عليه انه اذا حلف ان لا يقرأ القرآن فقرأ بعضه وقع الحنث فلو كان موضوعاً للمجموع من حيث المجموع لم يلزم الحنث في ذلك كما اطلق لفظ الماء على الكل والجزء والجامع الكلام المنزل من السماء على طريقة الاعجاز والوحي وفيه ان هذا غير مسلم لان لفظ القرآن موضوع للمجموع فقط لا مشترك معنوي ولفظ القرآن كاسماء سائر الكتب كما يؤيده التبادر ولهذا لا يجوز وضع جزء من القرآن على الرأس عند قراءة دعاء ليلة القدر ولا يجوز الاستخارة بنصف القرآن وما ذكر من لزوم الحنث بقراءة البعض انما هو من باب صدق قراءة السورة والآية بقراءة ابعاضهما مع انهما موضوعان للمجموع من حيث المجموع ومن باب المسامحة العرفية في التعليق من حيث المجازية مرجعها الى تنزيل تعلق الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل الثالث ان خروج بعض الالفاظ عن كونه عربياً لا يخرج القرآن عن كونه عربياً والمراد ان اسلوبه عربي وان لم يكن بعض الفاظه عربياً وفيه ان هذا خلاف الظاهر ولذا اذا قال الشارع الكر الف ومائتا رطل ونقص من القدر المقدر ربع مثقال لم يحكم بالكرية وكذا في اعطاء الفطرة ومقدار المسافة الشرعية اذا نقص شيء قليل من المقدار لم يحكم

والجواب الحقيق بالقبول ان المراعم مما وضعه واضع لغة العرب او وضعه غيره ليستعمل في لغة
العرب فكذا الكلام في قد يشابه اللغات ولهذا ترى انهم يعدون منقولات كل لغة منها اذا كان المراد
من الشارع النبي واما اذا كان المراد من الشارع هو الله تعالى وكان الناقل لتلك الالفاظ والواضع للغة
العرب هو الله تعالى فلا يلزم الايراد اصلا حتى يحتاج الى الجواب ثم ينبغي ان يعلم ان ظن كون هذه
الالفاظ مثل الالفاظ التي اتفق فيها توافق اللغات كلفظ الدكان في نظائره فان لغة العرب و
العجم مطابق فيه من باب الاتفاق خلاف التحقيق فان ابن عباس من اصحاب حضرة الامير عليه السلام وكان عالما
بالاصطلاح واللغة قد نص على ان في القران بعض الفاظ لم يكن في لغة العرب تلك الالفاظ كلفظ
المشكوة والسجيل وغيرهما بل انما كانت واقعة في لغات الهند وغيره فنقله الشارع الى هذه اللغة
ومنها انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها لان الفهم شرط
التكليف وفهمهم اياها النقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل الينا فاما ان يكون بالتواتر
او يكون بالاحاد والاول غير موجود لوجود الخلاف فلو وجد لما وقع الخلاف فيه والثاني لا
يفيد العلم القطعي على ان العادة في مثله يقتضي وقوع التواتر والجواب عنه من وجوه الاول انا
مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ ولا يلزم للشارع تفهيم المخاطبين بانه نقل هذه
الالفاظ الى معانيها الشرعية وانما اللازم عليه ان يبين مراده وبيان المراد قد حصل بالبيان
النبوي واثباته بالقرينة على ما يشهد به التفاسير وذلك لا يقتضي تفهيم الوضع وفيه ان مراد
الثاني انما هو في الالفاظ المجردة عن القرينة ومن المعلوم انه لم يحصل التفهيم فيها بالبيان النبوي — وما بدء من التفهيم في الالفاظ المجردة عن القرينة مع
وغيره مع حصول التكليف فيها والحاصل من دليلهم انه لو كان مراد الشارع من تلك الالفاظ هذه
المعاني من حيث انه وضعها لها حتى في الالفاظ المجردة عن القرينة لفهمها المخاطبين ولو فهمها لما وقع
الخلاف فيها وقد يقع التالي فهمها المخاطبين ولنا بالترديد بالقرائن وهذا طريق واضح لا ينكر
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الخاص للمعنى المخصوص لان هذا ثم بالنسبة الى
من لا يعلم شيئا من الالفاظ فان قلت لو كان الشارع تفهيم المخاطبين بالترديد بالقرائن انه وضع
تلك الالفاظ بازاء تلك المعاني المخترعة لنقلوا الينا لاشتراكنا معهم في التكليف ولو نقلوا الينا
اما ان ينقلوا بالتواتر فلا يتصور الخلاف او بالاحاد فلا يفيد القطع قلت انما اللازم هو امكان

العلم وهو ممكن لهذه الطائفة ايضا لكنهم قصروا في الاجتهاد ولو امعنوا النظر امكنهم الوصول الى
الواقع لانا نقول انما الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة ولا شك في انه لا يحصل الوصول الى المعاني
الشرعية فيها بالترديد بالقرائن لانا نقول اذا اجتهد وتتبع المواضع التي فيها القرينة موجود فيحصل
له فهم المواضع المجردة عن القرينة مثلا اذا راى ان لفظ الصلوة في كلام الشارع مستعمل في الاركان والقرينة
منضمة اليه ثم راى استعماله بدون القرينة بلحمة على صلوة واستعماله مع القرينة التالية بدليلهم هذا
مبني على معتقداتهم كلها محدثة وثالثا قولهم ولو فهموا اياها لنقلوا ذلك الينا فلانه يجوز ان يفهمهم
بينوا ذلك ليس من جهة الشارع بل انما هذا من عدم بيان المخاطبين في فهم او من جهة التقية وكثرة اهل الخلاف
لم ينقلوا او انهم نقلوا ثم من غلبة المخالفين وابتلائهم كتب الفقهاء لم يصل الينا البيان منهم مع انهم
لو قالوا بدل قولهم لنقلوا ذلك الينا لوصل الينا لكثرة الدواعي لكان اولى واحسن وثانيا قولهم
والاول غير موجود لوقوع الخلاف فيه لان يخالفه قوم ولا يوجب نفي التواتر عند الاخرين وثالثا قولهم
والثاني لا يفيد العلم والقطع فلان عدم افادة الاحاد العلم والقطع لا يخرجهما عن الحجية لان المدار
في مباحث اللغة على الظن غالبا ورابعا قولهم والعادة تقتضي في مثله التواتر فيه انه ربما يظهر المراد
كما هو الغالب في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كثير فائدة
واما حجة القول بالوضع التعيني ان العادة تحكم بان الشارع استعمل كثيرا هذه الالفاظ في المعاني الشرعية
المخترعة لا في المعاني اللغوية لكثرة الحاجة اليه وتوفر الدواعي عليه لانه صلى الله عليه واله كان يبين للناس
احكامهم ويامرهم بالمواظبة عليها وهذا كله انما يكون بتكرير الالفاظ المستعملة في معانيها
المخترعة وحيث بلغ اللفظ في معناه المجازي هذه المرتبة فلا شك في كونها حقيقة في المعنى المجازي
لكن هذا الدليل لا يثبت المطلوب كلية فالاولى والحق ان يقتصر في الكلام ويخص في الالفاظ التي
كثر استعمالها لمسيس الحاجة اليها واما الالفاظ التي لم يكثر استعمالها ولم تمس الحاجة اليها
كثيرا فيحكموا فيها بعدم ثبوت الوضع التعيني وبقائها في معناها اللغوي لاصالة عدم النقل و
هذا الدليل عين دليل القائلين بالوضع التعيني ايضا على التفصيل الذي
تقدم الكلام في اقوالهم ثم

جوابات العبد الفاضل

کرمانشاه. کتابخانه عمومی
آیت الله حاج شیخ عبدالجلیل جلیلی
تأسیس شعبان ۱۳۸۸ مطابق ۱۳۴۷/۱